مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

الإسلام السياسي في روسيا

ميثم الجنابي

دراسات معاصرة (٢)

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

أنشئ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، وهو أحد أجهزة مؤسسة الملك فيصل الخيرية، وله شخصية اعتبارية مستقلة، يرمي إلى خدمة الحضارة الإسلامية ودعم البحوث والدراسات والنشاطات الثقافية والعلمية المختلفة. ولتحقيق رسالة المركز تصدر هذه السلسلة: «**دراسات معاصرة**» لتكون إضافة علمية جديدة تعالج القضايا العربية والإسلامية والدولية المعاصرة.

توجه الدراسات والبحوث والمراسلات إلى:
مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
إدارة البحوث والدراسات
ص. ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣
المملكة العربية السعودية
هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ (٩٦٦١)
ناسوخ: ٤٦٥٩٩٩٣ (٩٦٦١)
بريد إلكتروني: e-Mail: rkfcris @ kff.com

الإسلام السياسي
في روسيا

ميثم الجنابي

دراسات معاصرة (٢)

ⓒ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية
الجنابي ، ميثم
الإسلام السياسي في روسيا .ـ الرياض.
٨٢ ص؛ ١٧×٢٤ سم
ردمك: ١-٤٠-٧٢٥-٩٩٦٠
١ ـ روسيا ـ تاريخ ٢ـ المسلمون في روسيا أ ـ العنوان
ديوي ٩٤٧ ٢٠/١٧٢١

رقم الإيداع: ٢٠/١٧٢١

ردمك: ١-٤٠-٧٢٥-٩٩٦٠

«الآراء التي ترد في السلسلة لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»

المحتويات

المقدمـــة

يتناول هذا البحثُ ظاهرةَ الاندفاعة الجديدة للإسلام في روسيا المعاصرة واتجاهَ تطورها، بما في ذلك دراسة واقع التفعيل السياسي لهذه الظاهرة واحتمالاته واتجاه هذا التفعيل. فالبحث يرمي إلىٰ كشف ماهية «الإسلام السياسي» في روسيا المعاصرة، واقعه وآفاقه، ومن ثَمَّ كيفية التعامل معه علىٰ ضوء العلاقة العربية ـ الروسية في مختلف مستوياتها (السياسية والثقافية والدينية). أي دراسة الظاهرة بمعايير الرؤية الإستراتيجية للعلاقة الممكنة والضرورية بين روسيا والعالم العربي، ودور الإسلام فيها بوصفه مكوناً روحياً وثقافياً أصيلاً، لهذا حاولت ربط مسار البحث بسلسلة تتناول حلقاتُها:

١ ـ مقدمةً نظريةً عن العلاقة بين الإسلام والسياسة بشكل عام وتجليها الخاص في روسيا.

٢ ـ دراسةَ ظاهرة «الإسلام الروسي» وتحليلها، انطلاقاً من كونه إسلاماً له مميزاته بسبب وجوده وتعايشه التاريخي الطويل ضمن ديانة وثقافة أخرىٰ، مما أعطىٰ مختلف جوانبه (العلمية والعملية) خصوصية فريدة يصعب فهمه دونها، ولا سيما أن هذا الفهم يسهم في كيفية التعامل السليم معه.

٣ ـ «الإسلامَ السياسيَّ» في روسيا، وأذكر فيه ماهيته ومقدماته الاجتماعية والسياسية والقومية والثقافية، وأثر هذه المقدمات في بلورة معالمه الخاصة في المناطق الأساسية التي يوجد فيها الإسلام: (تتارستان، وبشكيريا، والشيشان، وداغستان).

٤ ـ خاتمةً تحتوي علىٰ تقويم عام واقتراحات عملية.

الباب الأول

الإسلام والسياسة - إشكالية التاريخ والمعنى

الفصل الأول

الإسلام والسياسة بين الاجتهاد النظريِّ ومرجعيات الثقافة

إن إشكالية الإسلام والسياسة هي أولاً وقبل كلِّ شيءٍ إشكالية الرؤية الأوروبية، التي انعكست فيها حصيلة التصورات التاريخية المتراكمة في مجرىٰ تجارب شعوب القارة عن علاقة الدين بالدنيا، فقد تحول فصل الدين عن الدنيا، والكنيسة عن الدولة، إلىٰ إحدىٰ المرجعيات السياسية والثقافية في الوعي الأوروبي. وعليها جرىٰ بناء صرح القومية والمجتمع المدني والديمقراطيات الرأسمالية، ومن هذه المرجعية وعليها أيضاً بنيت الرؤية الأيديولوجية التي لا تتشابه مع تجارب الآخرين.

فقد كتب كلود كوهين: إن حضارة الإسلام ليست الوحيدة التي تعرضت للسقوط، إذ سقطت قبلها حضارات الهند والصين وبيزنطة وأوروبا النصرانية القروسطية، مع أن لكل سقوط أسباباً ومظاهر خاصة، وأن سبب سقوط الحضارة الإسلامية يعود لافتقادها تمايز الدين عن الدنيا وانفصاله عنها، (الديني والدنيوي). فافتقاد الجزيرة العربية قبل الإسلام تنظيماً سياسياً موحداً أسهم في إعلاء قيمة المثال الثيوقراطي للنظام الاجتماعي والسياسي، ومن ثَمَّ تَحَوُّل الحقوق فيه إلىٰ جزءٍ مكمل للحياة الدينية[1]. وأصبح الوحي (المقدس) العامل الموحد والمحافظ علىٰ وحدة الديني والدنيوي، الرافض الشامل لكل محاولة تسعىٰ لوضع أحدهما بالضد من الآخر. فالغرب الأوروبي استطاع - حتىٰ في القرون الوسطىٰ - بلوغ درجة معينة من الدنيوية (العلمانية) والتحرر من سيطرة الظلامية الدينية والتعصب الطائفي مع ما يترتب عليه من تقدم حثيث، بينما تقوقع

العالم الإسلامي على ذاته بوصفه ـ منظومة مغلقة ـ (على عكس الغرب الذي هو ـ منظومة مفتوحة ـ) وهي نتيجة كامنة في عدم قدرته على فصل الدين عن الدنيا(٢).

وهي الفكرة نفسها التي قال بها غرونه باوم في كتبه المتعلقة بدراسة الملامح الأساسية للثقافة العربية الإسلامية، وكذلك في كتابه: «الإسلام الكلاسيكي». ففيها يضع فكرته القائلة بأن غياب تقسيم الواجبات والوظائف الدينية والدنيوية أدى إلى خضوع الفكر والوجود الاجتماعي خضوعاً تاماً وشاملاً للدين، مما أعاق حركة الثقافة وعرّضها للجمود والسقوط.

ونعثر على الفكرة نفسها عند م. كوك وب. كرونه في كلامهما على ما أسموه بالمأزق التاريخي لحضارة الإسلام بسبب عدم فصم الدين فيها عن الدنيا، ولهذا يمكن أن نفهم لماذا أدى الفكر الإغريقي إلى سيادة العقل في أوروبا وظهور غاليلي، في حين أدى في الإسلام إلى ظهور مختلف النزعات الباطنية(٣).

من هنا يبدو واضحاً بأن إشكالية الإسلام والسياسة هي إشكالية الرؤية الأيديولوجية الأوروبية التي جرى غرسها بطرق شتى ومستويات عديدة في الوعي السياسي للعالم الإسلامي المعاصر، مما أسهم في إضعاف هويته الثقافية وكياناته القومية والاجتماعية.

وتجدر الإشارة إلى أن للظاهرة الآنفة الذكر مقدماتها الواقعية في تاريخ العالم الإسلامي نفسه أيضاً، فقد تكررت في العالم العربي بعد سقوط الخلافة العربية وتهشم كيانه الثقافي بسبب السيطرة التركية، وفي تركستان (جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية) بعد خضوعها للسيطرة الروسية، وفي روسيا بعد ضم شعوب حوض الفولغا وشمال القوقاز إلى الدولة الروسية. وهي نتيجة تراكمت مقدماتها مع مجرى انحلال الدول الإسلامية وعدم قدرة الثقافة الإسلامية حينذاك على تقديم إجابات تتمثل تجارب

الأسلاف العلمية والعملية وتستجيب لتحديات الزمن وضروراته.

وحين أخذت ظاهرة التحدي تبرز إلى الوجود، بعد أن تحسس العالم الإسلامي للمرة الأولى انهياره شبه التام أمام الغزوالأوروبي، بدأت تطفو إلى سطح وجوده الاجتماعي والسياسي ردود الفعل المتنوعة، التي جرى تصويرها بعبارات التحدي واليقظة والنهضة والانبعاث والثورة وغيرها، وهي أوصاف تعكس - إلى حدٍ مّا - جوانب الظاهرة الإسلامية لا حقيقتها[٤]. فقد كتب هاملتون جيب قائلا: إن تاريخ العالم الإسلامي للقرنين التاسع عشر والعشرين هوتاريخ نضال الإسلام وتأكيد الذات ضد الضغوطات التي مورست ضده من الداخل والخارج[٥]. فقد نظر جيب إلى الإسلام نظرته إلى مثلث تشكل العقيدة والثقافة والتاريخ زواياه، وفيما بين أضلاعه هذه جرت صراعات القوى المجدِّدة والمحافظة. وإذا كان التوسع الاقتصادي والسياسي في نظر أغلب المسلمين والعروبيين هو أكثر من مجرد تحدٍّ، فإن التحدي الأول انطلق في الواقع من أعماق المجتمع الإسلامي. وقد يكون هذا التحدي الأول أكثر عمقاً وأثراً من ذاك الذي ولّده الغرب (الخارجي). ولعل الحركات التيجانية والإدريسية والسنوسية هي النماذج الكبرى الأولى لهذا التحدي[٦].

بينما اعتقد مونتغومري واط، أن الإسلام يقف من جديد أمام مفترق طرق سبق له وأن واجه مثلها فيما مضى. على أن السؤال الكبير الذي يقف أمامه الآن هو سؤال عملي يتعلق بكيفية الخروج من المأزق الحالي[٧]. ويحتمل واط أن يتوجه العالم الإسلامي - في حالة تضافر قيادة إسلامية وتضامن إسلامي في ظل التحولات الذهنية والفكرية المعاصرة - إلى أصوله وتقاليده الخاصة، بما في ذلك السياسية منها. ولهذا اعتقد بأن التحدي الجديد للإسلام هو حلقة في سلسلة التحديات القديمة. فقد وجد واط في تاريخ الإسلام نفسه سلسلة من التحديات والحلول منذ ظهور

الإسلام حتىٰ استتباب الخلافة وازدهارها الحضاري، مثل تحدي النبي محمد لقريش، ثم تشكيل الأمة، ومن بعدها بناء السلطة (الخلافة) والدولة، وتمثل الفكر الإغريقي والشرقي. ومن ثم فإن عدم قدرة الأمة علىٰ تقديم إجابات عن التحديات المستمرة يعادل سقوطها المادي والمعنوي. ولعل محاربة التجديد وعدّه بدعة من بين العناصر القاتلة للفكر، التي تعيق إمكانية التحرر والاستجابة لمتطلبات الضرورة والعصر. لهذا فإن سؤال «ما هو الإسلام؟»[٨] لا يشير إلىٰ الماضي فقط وإنما إلىٰ المستقبل أيضاً. فالإسلام ـ حسب نظر واط ـ قادر علىٰ تقديم إجابات لمشاكل العصر، إن لم يكن علىٰ النطاق العالمي فعلىٰ الأقل في المستوىٰ المحلي (الإسلامي).

في حين وجد جانسن ج. في (الإسلام المجاهد) الرد الشامل والممثل الحيوي لتقاليد الإسلام[٩]. فالإسلام لم يفقد قوته وحيويته؛ لأسباب عديدة منها: بساطته وسهولته وتيسيره العملي وقدرته علىٰ إيجاد شعور التضامن بين معتنقيه، إضافة إلىٰ تمثيله الجيوسياسي «للعالم الثالث». فالسبات الطويل للإسلام لم يقض علىٰ ما فيه من طاقة كامنة، وحين ظهرت بوادر الهيمنة الغربية، فإنه كشف عن قدرته علىٰ التحدي العميق والشامل، إلا أن أجوبته مازالت متباينة من حيث كفاءتها، فجوابه جزئي عن التحدي الروحي للغرب، بينما لم يكن جوابه الحضاري والسياسي جدياً في مواجهة الغرب. ومن هنا بدت إمكاناته للإجابة عن تحديات الغرب مصنفة إلىٰ ثلاثة مستويات: الأول: له علاقة بمكان وصول «الإسلام المجاهد» إلىٰ السلطة وزمانه. والثاني: يتعلق بما إذا كان «الإسلام المجاهد» قادراً علىٰ تقديم إجابات شافية علىٰ تحديات الغرب. والثالث: يتعلق بالتيار القادر من بين تيارات «الإسلام المجاهد» علىٰ تحمل أمانة الدفاع عن الإسلام وتمثيله حتىٰ النهاية. وبغض النظر عن

الاحتمالات المتعددة في هذه الإجابات، إلا أن مما لا شك فيه ـ حسب اعتقاد جانسن ـ هو أن «الإسلام المجاهد» سوف يكافح بكل ما أوتي من قوة وعزيمة مادية ومعنوية من أجل تجسيد عقائده في كل بلد إسلامي.

إننا نعثر في هذه الاجتهادات على محاولات تحسس الخلل في علاقة الإسلام بالسياسة، فهي اجتهادات تبني تأملاتها على منهجيات فلسفية وتاريخية وثقافية عن آفاق العلاقة الممكنة بين الإسلام والسياسة في مواجهة الغرب وتحديه.

وبهذا المنحى سارت الاجتهادات العديدة في تفسير ظاهرة الصحوة الإسلامية الجديدة، فالتفسيرات الاقتصادية حاولت البرهنة على أن الأسباب الأساسية القائمة وراء صعود الإسلام السياسي ترتبط بأزمة التطور الرأسمالي في العالم الإسلامي، بسبب إخفاق التنمية على النمط الغربي، وضعف الطبقات والفئات الاجتماعية الحاكمة وطبيعة صيرورتها التاريخية المرتبطة بالغرب الكولونيالي، ومن ثَمَّ عجزها البنيوي عن تطوير الاقتصاد والعلم بالطريقة التي تحفظ للدولة والأمة استقلالهما الناجز. أما التفسيرات الفكرية ـ السياسية، فإنها عادة ما تربط ظهور «الإسلام السياسي» بأسباب منها: هزيمة الفكرة القومية على الصعيد الوحدوي والنظام الاجتماعي العادل، والديمقراطية السياسية والأمن القومي، أو لعجز الأيديولوجيات الأخرى من ليبرالية واشتراكية وشيوعية وغيرها عن تحقيق بدائلها الاجتما ـ سياسية والثقافية. أما التفسيرات الثقافية ـ الروحية فتتمحور حول البرهنة على إخفاق أسلوب التحديث والعصرنة الغربي بسبب افتقاده إلى مقومات الأصالة الذاتية.

فهذه التفسيرات جميعاً تعاني من النقص الخاص بالاتجاهات الأولى الآنفة الذكر، بمعنى أنهم جميعاً يشاطرون نفسية البحث عن الخلل والآفاق من خلال بناء عناصر التحدي. إلا أن الخلاف بينهم يقوم على أن

التفسيرات الأولى (الأوروبية) تبني عناصر البحث عن الخلل والآفاق من خلال فكرة تحدي الغرب، بينما التفسيرات الثانية تبني تصوراتها وبحوثها عن البدائل من خلال تحدي النفس.

أما الرؤية التقليدية، فلا تبحث عن العلل، بل تقرر وجود الأشياء على أنه دليل بنفسه. من هنا كانت سيادة النظرة القائلة بأن الإسلام سياسة، أو أن الدين والدنيا لا انفكاك لهما في الإسلام، أو أن الدين والسلطان في الإسلام توأمان.

إن الاجتهادات النظرية المتنوعة في مساعيها التي ترمي إلى كشف علاقة الإسلام بالسياسة انطلاقاً من واقع هذه العلاقة أو من ضرورتها؛ ترمي في نهاية المطاف إلى بناء صرح تأويلي يؤيد هذه العلاقة أو يعارضها لا إلى تأسيسها العلمي والعملي بمعايير الحاجة التاريخية والانتماء الثقافي.

إن هذا التأسيس هو الإشكالية الأعقد من الناحية النظرية والعملية، لأنه يفترض في آن واحد البقاء في حيز الانتماء الثقافي لعالم الإسلام وتقاليده المتنوعة، ومجاراة العالم المعاصر في إبداعات العقل والوجدان.

وسوف تصل الشعوب الإسلامية - دون شك - إلى إدراك المبادئ الكبرى التي بلورها الإسلام في رؤيته التوحيدية للإنسان والمجتمع والطبيعة بعد تمثّلها النوعي الجديد. وهو أمر يصعب بلوغه دون إدراك الحاجة التاريخية لهذا التمثّل بمعايير الانتماء الثقافي للتاريخ الذاتي (الإسلامي). حينئذ تتحول علاقة الإسلام بالسياسة إلى إشكالية يصبح تأسيسها النظري وتحقيقها العملي جزءاً من المرجعيات الثقافية للوجود والوعي الاجتماعي والقومي والإسلامي.

ولا يشذ تاريخ الإسلام في روسيا عن هذه «القانونية»، فإذا كان الإسلام «غائباً» عن الحياة الاجتماعية والقومية في روسيا وخارجها، فلأن

الشعوب التي اعتنقته لم تتوصل ـ بفعل أسباب سوف أتطرق إليها في الفصول اللاحقة ـ إلىٰ إدراك هذه الحاجة التاريخية بمعايير انتمائها الثقافي الخاص. وحين تحسست ـ للمرة الأولىٰ بعد انهيار القيصرية وللمرة الثانية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي ـ إمكانية وجودها القومي والسياسي المستقل، دفعها شعور الانتماء الثقافي إلىٰ تلمس خيوط الارتباط التاريخي بالإرث الإسلامي لأنه إرثها الروحي الكبير. عندها أخذت تتنامىٰ عناصر الوعي السياسي لهذا الانتماء، ومن ثم بروز الإدراك الأولي لمستويات الواقع والممكن والواجب لعلاقة الإسلام بالسياسة، أي بين الإرث التاريخي الروحي ومتطلبات الواقع المعاصر. فالعلاقة هنا ليست فرضية أو تجريبية قابلة للأخذ والرد، بل حاجة تبرز بالضرورة في مجرىٰ تكامل وعي الذات الاجتماعي والقومي. ولا يمكن لتكامل كهذا أن يحدث دون وعي تاريخي مناسب، والإسلام هو مكون جوهري لهذا الوعي، وسوف يعاني كل شعب إسلامي بطريقته الخاصة عقبات الطريق لأجل بلوغ الصيغة المعقولة والفعالة لعلاقة الإسلام بالسياسة. وتجربة الإسلام في روسيا رصيد لم يكتشف بعد، يمكن توظيفه بما يخدم الصالح الإسلامي والعالمي استناداً إلىٰ الأبعاد الإنسانية والحكمة الخالدة في التراث الإسلامي.

الفصل الثاني
الإسلام والسياسة في روسيا المعاصرة
إشكالية القومية والانتماء الثقافي

لم تتحول الظاهرة الإسلامية في روسيا إلىٰ ما يمكنه أن يكون «صحوةً إسلاميةً» بالمعنىٰ المتعارف عليه في العالم العربي والإسلامي، فهي لم تحصل بعدُ علىٰ أبعادها الواضحة، ولم تتحول إلىٰ تيار بيِّن المعالم في الفكر والسياسة. ولا يعني ذلك تجاهلاً لما فيها من قدرات فكرية وسياسية، وإنما يعني عدم تكاملها في تيار سياسي له تقاليده المستقلة ومنظوماته الفكرية الخاصة.

فالظاهرة الإسلامية في روسيا مازالت تعاني من ثقل المدارس الروسية الدينية والدنيوية علىٰ السواء، لهذا نعثر ـ حتىٰ في بنيتها وهيكليتها التنظيمية ـ علىٰ انعكاس خاص للكنيسة الأرثوذكسية الروسية والحزب الشيوعي السوفيتي. وينطبق هذا أيضاً علىٰ بنيتها الفكرية، بمعنىٰ انعدام وجود بنية فكرية إسلامية مستقلة فيما يتعلق بكيفية التعامل مع التراث الإسلامي أو فيما يتعلق بمواقفها وتأويلاتها للإشكاليات الكبرىٰ المعاصرة المحلية والعالمية.

ولا يعني ذلك افتقاد الظاهرة الإسلامية في روسيا المعاصرة لأي استعداد داخلي للظهور في كيان اجتما ـ سياسي وفكري مستقل، فقد تعرض الإسلام والثقافة الإسلامية في روسيا إلىٰ مضايقة ومحاصرة شديدتين في مجرىٰ التاريخ الروسي (القيصري)، وإلىٰ تدمير عنيف في المرحلة السوفيتية. وترك ذلك بصماته علىٰ كيان الإسلام في روسيا، فقد

تحول بأثر هذه الضغوطات والمحاصرة إلىٰ كيان «باطني» ومباشر، أي إنه التصق بالجلد البشري لمعتنقيه مما أفقده حرية النشاط العقلي (النظري) وإرهاصات الوجدان العملي، ولكنه أعطىٰ له في الوقت نفسه هيئة الوجود المرئي-غير المرئي، أي أعطىٰ له إمكانات متنوعة للظهور من جديد تتوقف قيمتها علىٰ مدىٰ استجابته للمشكلات الكبرىٰ المعاصرة في روسيا، ومن ثَمَّ فإن الاستعداد الداخلي فيه متوقف علىٰ كيفية مشاركته واتجاه مساره العملي ومستوىٰ تنظيره العقلي للرؤية العقائدية الإسلامية تجاه القضايا الكبرىٰ لروسيا المتعددة القوميات والأديان والثقافات، ولاسيما أن نشاطه لم يعد مقيداً بأيديولوجية الدولة الروسية المركزية.

فبعد انهيار الاتحاد السوفيتي وظهور الدولة الروسية علىٰ أنقاضه، لم يعد ظهور الحركات الإسلامية أو تأثيرها المباشر علىٰ الحياة السياسية والاجتماعية والقومية احتمالاً نظرياً مجرَّداً.

فقد كانت الظاهرة الإسلامية في روسيا قبل انهيار الاتحاد السوفيتي أقرب إلىٰ كمون يصعب تحديد آفاق تطوره، فحتىٰ ثمانينيات القرن العشرين كان الإسلام في روسيا أقرب إلىٰ كيان هلامي ذائب في الذاكرة التاريخية للمسلمين، كما لوأنه بصيص يلمع بين حين وآخر في زوايا الوعي القومي للمسلمين. وهي حال احتوت في أعماقها علىٰ إمكانات متنوعة فجَّرتها مرحلة البيروسترويكا وانهيار الاتحاد السوفيتي فيما بعد. فقد أدىٰ انهيار الدولة السوفيتية والاتحاد السوفيتي إلىٰ إيجاد إمكانات جديدة أمام انتعاش الظاهرة الإسلامية (بسبب غياب أيديولوجية عامة، وضعف الرقابة وتثوير القوىٰ الاجتماعية، وجدل البحث عن بدائل، واستثارة قيمة التراث والانتماء الثقافي). عندها أصبح الإسلام أكبر من مجرد ذكرىٰ وحنين، وتحول علىٰ خلفية الصراعات السياسية والثقافية داخل روسيا وخارجها إلىٰ عنصر فعال، بمعنىٰ أن الظاهرة الإسلامية لم

تعد احتمالاً نظرياً يجري دحضه بصورة متواصلة كجزء من مهمات الصراع الأيديولوجي كما هي الحال في المرحلة السوفيتية، بل واقعاً أخذ يدخل أكثر فأكثر في حسابات الرؤية الاستراتيجية داخل روسيا وخارجها[١٠]. وهو واقع مرتبط أولاً وقبل كلِّ شيء بتحول الظاهرة الإسلامية نفسها إلى جزءٍ من معترك الحياة السياسية الداخلية والمصالح الجيوسياسية العالمية[١١]، مما أدى إلى إرساء مقدمات تسييس الظاهرة الإسلامية، كما أنها نفسها أخذت تعي ذاتها بمعايير السياسة، وبهذا نستطع القول: إن تحول الظاهرة الإسلامية من كمون ذائب في الذاكرة التاريخية إلى عنصر متزايد الفعالية في الحياة الاجتماعية والسياسية، هو قفزة تاريخية وثقافية وسياسية، إلا أنها قفزة تجعل من الإسلام والظاهرة الإسلامية في روسيا المعاصرة معضلةً أكثر مما هي ظاهرة.

إن كون الإسلام المعاصر في روسيا معضلة أكثر مما هو ظاهرة مرتبط بتأرجح إمكاناته الذاتية، وضعف رسوخ عناصره الداخلية، فالظاهرة الإسلامية في روسيا أقرب إلى حالة متحولة منها إلى كيان له حدوده المعلومة، ففي محتواها هي أقرب إلى الاحتمالات القائمة في علاقة الإمكان ـ الواقع، والكمون ـ الفعل. فإذا كان الإمكان والكمون هما واقع المستقبل وفعله، فإن تجسيدهما جزءٌ من الاحتمالات التي يصعب حصرها مسبقاً. والاحتمالات الكبرى تستند ـ دون شك ـ إلى عناصر واضحة يمكن ترتيبها نظرياً (عقلياً) في نظام للرؤية، ولكن حين تكون هذه العناصر غير واضحة المعالم فإن الاحتمالات العملية (أو الاختيار) تصبح جزءاً من «الشقاء الروحي» لا جزءاً من مشقة الحرية الباحثة عن بدائل مثلى. وهو شقاء حدده تاريخ الإسلام في روسيا، فإذا كان تاريخ الإسلام في العالم العربي هو تاريخ العالم العربي نفسه بكل مكوناته (المادية والمعنوية)؛ فإن جزءاً كبيراً من تاريخ الإسلام في روسيا هو من تاريخ

السيطرة الروسية، وهو أمرٌ انتزع حلقاتٍ كبرىٰ من سلسلة تاريخه الموحّد، فقد قسّم مكوناته القومية والثقافية والسياسية ونثرها ضمن مكونات الدولة والثقافة الروسية، مما أعطىٰ الإسلام طابع المكافح العنيد ضد السيطرة (الروسية)، أي أشغله عن جمع حلقاته في علوم الدين والدنيا، بوصفها الوحدة الضرورية لوعي الذات الإسلامي. وأفقده ذلك مع مرور الزمن عقائدية الرؤية وطابعها المنظومي، فلا منظومات فكرية متكاملة (عقائدية وسياسية وأخلاقية وغيرها) مؤثرة في تاريخ الإسلام في روسيا، إذ لم تتوافر له فرصة التعامل المستقل مع الواقع وإشكالياته العديدة. لهذا أخذت تظهر بعد انهيار الاتحاد السوفيتي إشكالية الوجود القومي والدولتي في الجمهوريات السوفيتية السابقة وروسيا نفسها، وأصبح الرجوع إلىٰ الماضي وتجاربه الفكرية جزءاً من تأكيد الهوية(١٢).

وبما أن الإسلام في روسيا لا يمتلك هويته العقائدية بهيئة نظم فكرية مبنية من معاناة التجارب التاريخية للمسلمين في روسيا، أصبح البحث والصدفة في العثور علىٰ «إسلام» مناسب توأمين فيما أسميته مجازاً بالشقاء الروحي. وهو أمر طبيعي، لأنه لا توجد حلول جاهزة ولا نماذج نظرية متكاملة في تاريخ الإسلام في روسيا، فقد كان أغلب تاريخ الإسلام في روسيا تاريخ الحفاظ علىٰ شروط وجوده، ومن هنا «شرطيته» وردود فعله المباشرة، أي إن أفعاله لا تتقيد بتاريخ وعيه الذاتي، وهو الأمر الذي يحدد إشكاليته بوصفه معضلة بحد ذاته، وفي هذه الإشكالية تكمن خصوصية الظاهرة الإسلامية في روسيا التي تنبع من عدم توازن مكوناتها الداخلية وضعف بؤرها الفكرية وتقاليدها السياسية المستقلة، فمن المعلوم أن كل حركة اجتما ـ سياسية كبرىٰ تتبلور من شروط وجودها التاريخي وتأمُّل إرثها الثقافي، ومن احتكاك هذه المكونات يتولد لهيب الوجدان وحذاقة العقل في صياغة المواقف والتصورات والأحكام والبدائل، أما

الإسلام في روسيا فإنه لم يستطع ـ بسبب الشروط التاريخية لوجوده ومحاصرة إرثه الثقافي ـ من أن ينتج مواقف وتصوراتٍ وأحكاماً وبدائل نظرية وعملية لها أثرها في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية لروسيا عامة ومسلميها خاصة، إلا أن هذه «النواقص» الواقعية للإسلام في روسيا تشكل أيضاً مقدمة الإدراك السليم لآفاقه.

وهي مقدمة تمتلك ـ كما أشرت سابقاً ـ تاريخها الخاص، لهذا فإن من الصعب رؤية آفاق الظاهرة الإسلامية في روسيا المعاصرة دون النظر إلى طبيعة العناصر الثقافية ـ التاريخية التي بلورت ما يمكن دعوته: «بالإسلام الروسي».

فـ «الإسلام الروسي» ظاهرة ليست روسية خالصة وليست إسلامية خالصة. وهنا يجدر القول: إنه ليس للإسلام بعد قومي ضيق، مع أنه لا يتعارض مع القومية من حيث وجوده ضمن الأمة الإسلامية، ولا من حيث صيغة تجليه الثقافي بمعاييرها وتجاربها، ولكن ليس هناك من بعد عقائدي في هذا التجلي (القومي). وبهذا المعنى فإن المقصود بـ «الإسلام الروسي» هو تقاليد الإسلام وهويته الثقافية المتكونة والموجودة والمتعايشة في عالم آخر مناهض ومعادٍ أحياناً من الناحية الدينية والعقائدية والثقافية والسياسية والقومية. لهذا لا يمكن فصله عن هذين المكونين (الروسي الأرثوذكسي والإسلامي) اللذين تداخلا في إرثهما الثقافي والسياسي، مما أعطى ويعطي له صيغة المعضلة التاريخية.

فـ «الإسلام الروسي» ظاهرة اجتما ـ ثقافية ـ دينية وقومية ـ سياسية لا ينبغي التعامل معها بمعايير التكتيك السياسي المباشر والنزعة النفعية. والقضية هنا ليست في أن تدويل «الإسلام الروسي» له مغباته فقط، بل في محدودية هذه الممارسة وضيق أفقها السياسي كذلك.

إن «الإسلام الروسي» يمكنه أن يساعدنا على سبيل المثال لا الحصر،

على رؤية الحالة الاجتما ـ ثقافية التي ترافق وجود التشكيلات الإثنية والدينية في «البيئات المعادية» و «الأوساط الغريبة»، كما يمكنه أن يسهم في حلها الأمثل. فقد واجه «الإسلام الروسي» مصيراً يختلف ـ على سبيل المثال ـ عن مصير الإسلام في الأندلس. فقد اضطره جهاده الدائم للاحتفاظ بالذات على أن يتخذ صيغة الإسلام العنيد. فإذا كان الإسلام خارج روسيا لم يعانِ من مشكلة شرعية وجوده أو عدمها، فإنه كان مضطراً في روسيا لخوض نضال مرير على مجرى عدة قرون من أجل إثبات شرعية وجوده، وأدى ذلك به إلى أن يتخذ في حالات عديدة هيئة الحافظ الخاص للهوية القومية والاستقلال الثقافي للشعوب المسلمة.

الباب الثاني

"الإسلام الروسي" ـ الوقائع والحقائق والآفاق

الفصل الأول
المجهول التاريخي في "الإسلام الروسي"

ظهر الإسلام قوةً مؤثرة وفاعلة للمرة الأولى على أطراف روسيا المعاصرة عام ٦٣٩م، فقد وصل العرب المسلمون إلى أذربيجان في ذلك العام، وأخذوا الجزية من أرمينيا عام ٦٤٠م، وفي عامي ٦٧٣ـ٦٧٤ م استطاعوا الوصول إلى ما وراء النهر والاستيلاء على الأراضي المحيطة ببخارى، ولم يكن استيلاؤهم على هذه المناطق متشابهاً، إذ تم ـ أحياناً ـ عن طريق الحرب وفي حالات أخرى عن طريق السلم واعتناق الإسلام.

ففي هذه المناطق كانت تتصارع قوى سياسية ودينية عديدة (مثل الزرادشتية والمجوسية والمانوية والبوذية والنصرانية)، لهذا لم يجر اعتناق الإسلام هنا دفعة واحدة، ولم يمر بالسهولة التي يرويها لنا أهل التاريخ والروايات. إلا أن سيطرته التدريجية تمت في الأغلب دون إكراه سياسي أو ديني، وبهذا استطاع التغلغل في مناطق آسيوية كبرى ليصل حتى نهاية القرن السابع الميلادي عند تخوم المناطق السهوبية للشعوب التركية الرعوية، ومنذ ذلك التاريخ أخذ في الانتشار ـ عن طريق التجارة والدعوة ـ وسط الشعوب التركية الرعوية القاطنة ما بين بحر قزوين والبحر الأسود وكازاخستان المعاصرة[١٣].

وواجه هذا الانتشار السريع للإسلام في هذه المناطق معارضة ومجابهة شديدة وبالأخص من جانب الخزر، حيث توقفت الفتوحات الإسلامية وتعرضت في حالات أخرى إلى هزائم حتى استطاع القائد الأموي مروان ابن محمد عام ٧٣٥م تدميرهم في مجرى مروره الصعب عبر مناطق دربند

(بحر قزوين)، وسهّلت هذه العملية اعتناق الإسلام من جانب شعوب القوقاز الشمالي وحوض الفولغا، لأنه استطاع أن يقدم لهم ضمانة المواجهة ضد سيطرة الخزر وغزواتهم الدائمة(١٤).

اتخذ صراع شعوب المنطقة منذ البداية مظهر الصراع الديني، أو بصورة أدقّ أدىٰ الدين هنا وظيفة الحافظ الأيديولوجي والماسك الروحي لوحدة شعوب المنطقة في صراعاتها فيما بينها، وينطبق هذا الحكم علىٰ الجميع آنذاك. فاعتناق شعوب القوقاز للإسلام، وصراع الخزر ضد بيزنطة النصرانية دفعا الخزر علىٰ سبيل المثال إلىٰ اعتناق اليهودية(١٥) وأدىٰ كل ذلك في النهاية إلىٰ تعمّق التمايز الديني وتقوية أثره في الحياة السياسية. واستمرت هذه العملية حتىٰ منتصف القرن العاشر الميلادي، فقد أشار أغلب المؤرخين المسلمين للقرنين التاسع والعاشر الميلاديين إلىٰ واقع انتشار الإسلام في هذه المناطق، ولعل أشهر هذه الكتب: «رسالة ابن فضلان» عن رحلته إلىٰ أراضي الترك والخزر والبلغار والروس (نهاية القرن العاشر الميلادي).

كانت روسيا حتىٰ القرن العاشر الميلادي وثنيَّةَ الديانة، ولم تعتنق النصرانية «رسمياً» إلا في نهاية القرن العاشر. وهوفعل احتوىٰ علىٰ إمكانية المواجهة السياسية بين الديانتين علىٰ الرغم من حداثتهما عند الاثنين. ومن نافل القول حصر مهمة الإسلام والنصرانية في ميدان السياسة فقط، إذ أديا إلىٰ جانب توحيد شعوب هذه المنطقة وظيفة ثقافية هائلة (فكرية وروحية وفنية وغيرها). أما بالنسبة إلىٰ الإسلام، فإن انتشاره ابتداءً من القرن الثاني الهجري في مناطق حوض الفولغا لم يرتبط بالانتصارات الحربية للأمويين فقط، بل وبالروح الإسلامية لتجاره ودعاته. إلا أن إسلام هذه المناطق ظل مع ذلك متأرجحاً، وذلك لعدم استقرار الدولة ومؤسساتها، وكذلك بسبب الصراع الدائم بين شعوب

المنطقة (الخزر المتهوّدة، والروس المتنصّرة، والبلغار المسلمة). أما خروج الخزر من حلبة الصراع التاريخي فقد أدىٰ إلىٰ أن تصبح المواجهة المباشرة بين الروس النصارىٰ والشعوب التركية المسلمة، وهو أمر جعل من الدين وسيلةً للصراع السياسي.

فقد أدىٰ الدين هنا وظيفة تجميع القوىٰ وتمايزها الديني والقومي والثقافي، مما أعطىٰ الصراع في وقت لاحق مظهر العداء الديني بين الروسي (النصراني) والتركي (المسلم)[١٦]، ومر هذا الصراع قبل أن يتخذ صيغته النهائية هذه بمراحل عديدة من المواجهة والاحتراب الدامي انتقلت فيها السيطرة التترية علىٰ الروس إلىٰ غلبة الروس النهائية التي استمرت قروناً عديدة[١٧].

فالإسلام في هذه المناطق كان إسلاماً متذبذباً حتىٰ القرن الرابع عشر الميلادي بسبب ارتباطه بالسيطرة المغولية التترية التي لم تتربَّ حينذاك علىٰ الإسلام وتقاليده الثقافية العريقة. فقد كان المغول - مع شراستهم وقسوتهم البربرية - متسامحين لحد مّا في شؤون الدين، وهو تناقض وجد انعكاسه في المسار التاريخي اللاحق لاعتناق الإسلام. فإذا كان الخان سارتاك ابن باتو لم يطق الإسلام والمسلمين؛ فإن الخان بركي (١٢٥٥-١٢٦٦م) الذي خلفه في الحكم اعتنق الإسلام وأصبح من دعاته. ويعني ذلك أننا نقف أمام ظاهرة عدم استتباب الإسلام في الضمير والعقائد، وهي ظاهرة استمرت حتىٰ نهاية القرن الثالث عشر الميلادي. ومع حلول القرن الرابع عشر بدأت منطقة حوض الفولغا تتعرض لتحولات كبرىٰ، وبالأخص بعد صعود أوزبيك محمد خان إلىٰ سدة الحكم عام ١٣١٣م. حينذاك أخذت تتوافق سيطرة الإسلام مع تعمق محتواه الثقافي، إلا أن القرن الرابع عشر عرف أيضاً بدايات صعود السيطرة الروسية، وبالأخص بعد معركة كوليكوفا عام ١٣٨٠م، لقد أخذ الصراع آنذاك يعمق نفسية العداء

الديني، عندها بدأت ترافق استتباب السيطرة الروسية سيادة الاضطهاد الديني وسياسة القوة والتنصير الإجباري. ولم تعد ظاهرة اضطهاد المسلمين في روسيا عملاً فردياً أو طارئاً، بل أصبح عملاً منظماً وحكومياً أيضاً(١٨) شمل مختلف جوانب حياة المسلمين بما في ذلك تجريدهم من حق الملكية وغيرها من الحقوق.

وقد أثارت هذه السياسة ردودَ فعلٍ عديدةً بما في ذلك الانتفاضات المسلحة كما هي الحال بالنسبة إلى انتفاضة أعوام ١٦٨١ ـ ١٦٨٤م ضد التنصير الإجباري، وانتفاضة ١٧٣٧ ـ ١٧٤٠م في بشكيريا وعشرات غيرها، مما اضطر السلطات الروسية إلى إعادة النظر إلى سياستها الدينية تجاه المسلمين. وبدأت أساليب الإكراه المباشر تضعف وتتحول إلى أساليب غير مباشرة مثل سياسة شراء الذمم ومقايضة اعتناق النصرانية بالمال. وتغيرت هذه السياسة مع صعود يكاترينا الثانية للحكم عام ١٧٦٣م، وهو تحول وتغير ارتبط جزئياً بتأثر القيصرة الروسية بتعاليم التنويرية الفرنسية، إضافة إلى إدراكها طبيعة التحولات التي لازمت كثرة الرعايا المسلمين في الدولة الروسية، بعد أن جرى ضم الأراضي التابعة سابقاً للسلطنة العثمانية (القرم ومولدافيا والقوقاز) وإلحاقها بها، وكذلك بسبب الثورات والانتفاضات الفلاحية الكبرى التي أسهم فيها المسلمون إسهاماً ذا أثر واضح، كما هي الحال بالنسبة إلى انتفاضة بوغاجوف عام ١٧٧٢ ـ ١٧٧٥م(١٩). عندها أخذت السياسة القيصرية تتحول من الإخضاع المباشر للمسلمين إلى سياسة التأثير غير المباشر عليهم من خلال رجال الدين المسلمين أنفسهم، وأفلحت في سياستها هذه إلى درجة كبيرة حيث شكلت في بداية الأمر مركز «شؤون المحمديين» برئاسة المفتي محمد جان حسينوف عام ١٧٨٨م براتب شهري قدره ١٥٠٠ روبل (وهو راتب خيالي بمقاييس ذلك الزمن). وتحول هذا المركز إلى وسيلة روحية فعالة

للتأثير على المسلمين، إذ استطاعت السلطات الروسية تحويل مفتي المسلمين إلى موظف مدى الحياة في جهازها الحكومي، ولهذا لم يتول هذا المركز منذ صعود يكاترينا الثانية لسدة الحكم حتى ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م سوى ستة أشخاص فقط.

وتعمقت هذه السياسة بالاتجاه الذي أدخله بطرس الأول على مسار الدولة الروسية، أي السيطرة التامة والشاملة للدولة على كافة نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية. واتخذ هذا التحكم صيغته المتطرفة تجاه المسلمين بحيث دفع بالقيصر الروسي نيكولاي الأول عام ١٨٢٩م إلى أن يصدر قراراً يتناول فيه - إلى جانب أمور أخرى - الكيفية التي ينبغي بها بناء المساجد وشكلها، وقد كان من مفارقات هذه السياسة أن تؤدي مساعي السلطة للتحكم الشامل والتنظيم المفرط للسيطرة إلى تناقضات يصعب حلها، بحيث أنتج التنظيم المفرط الفوضى والتشويش.

فقد كان للدولة الروسية مخاوفها الخاصة من المسلمين، وذلك لأن قوتها وتوسعها جرياً في الأغلب على حسابهم، لهذا كانت تتهيب قوتهم وإمكانية وحدتهم. من هنا أصبح فصل الإسلام عن السياسة أحد العناصر الجوهرية في نشاطها، بحيث أربكها ذلك للدرجة التي جعل من محاولاتها فصل الإسلام عن السياسة فعلاً سياسياً فجاً. لكن إذا كان تسييس الإسلام في بادئ الأمر قد اتخذ صيغة مجزأة ومباشرة إما بالانتفاضات وإما بالاحتجاج الصامت؛ فمع نهاية القرن التاسع عشر أخذ يتأثر أكثر فأكثر بالحركة السياسية الروسية وتياراتها المتنوعة، ومن هذا التأثر بدأت تتشكل سبيكة جديدة للحركة السياسية الإسلامية. لهذا نعثر فيها على تأثير واضح للحركات الدنيوية الأوربية والتيارات الإسلامية التقليدية والصوفية (النقشبندية بالأخص)، كما هو الحال بالنسبة إلى نشاط زين الله رسولي وحركة بهاء الدين رئيس، اللذين أسهما في إصلاح الإسلام

وإدخـال عنـاصـر الوعي الحـديث في بناء رؤيتـه وممارسـاته السـيـاسـيـة والاجتماعية الاحتجاجية ضد السلطة(القيصرية)[٢٠].

غير أن قوة الإسلام السياسية أخذت بالظهور الواضح مع مجرىٰ تعمق الحركـة السياسيـة الروسيـة وتوسعهـا. فمنـذ بدايـات القـرن العشـــرين ـ وبالأخص قـبـيل ثورة ١٩٠٥م وبعـدها ـ بدأت تتـشكل بـوادر الحـركـات الإسلامية السياسية، مثل حزب الهمّة في باكوعام ١٩٠٤م، ومجموعة بيريك في قـازان عـام ١٩٠٦م، ومـجـمـوعـة أورال في مـقـاطعـة أورنبـورغ وغـيـرها من الحـركـات. وما يميـز هـذه الحـركـات في بداياتهـا؛ هو تقليـدها للحـركـات الثـورية والديمقـراطية والدينيـة الـروسيـة، وبالأخـص أحـزاب الكاديت والاشـتراكـين الثـوريين، وهو أمر يفسـر أحـد أسـباب ضـعـفـهـا السياسي. وهي بوادر تضمنت في أعـماقها إمكانية التطور، وبالأخص في تلك الحـركات التي أخـذت نسبياً بالرجوع إلىٰ التقاليـد الثقـافيـة الإسلامـية ودمـجهـا في وعـيهـا الاجـتمـاعي والسيـاسي. وعلىٰ هذا الأسـاس ظهـرت الاتجاهات المتميزة للـحركات الإسلامية السياسيـة عند تخوم القرنين التاسع عشر ـ العـشرين، التي شكل وعي الذات الإسـلامي والاستقلالية القومـية والثقافية الحوافز الكبرىٰ وراء ظـهور التيار الإصلاحي فيها، كما هي الحال بالنسبة إلىٰ الحركة الجديدية[٢١].

فـقـد مثلت الجـديدية «الصيـغـة الروسية» لحركـة الإصـلاح والتـحـديث الإسلامية، واستطاعت صياغة أسلوبها المناسب في التعـامل مع القـضايا التي واجـهـهـا رجـال الإصـلاح المسلمـون الكبـار لتلك المرحلة كـالأفـغـاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم. إلا أن الجديدية تميزت بخصال ارتبطت بتأثرها الكبير بالواقع الروسي وثقافته. لهذا تفاعلت مع قضايا الموقف من الغرب والتحديث بصورة تختلف عما هو مميز للحركات الإصلاحية في الشرق، وتجسد ذلك بصورة نموذجية في نشاط إسماعيل كسبرينسكي(ت

١٩١٤م) الممثل الألمعي لهذا التيار. ففي مواقفه السياسية الكبرى دعا مسلمي روسيا إلى الوحدة ولكن في ظل الدولة الروسية الموحدة. حيث نشر أفكاره بصورة متواصلة على صفحات جريدته الإسلامية التي سماها (الترجمان) واستمرت طوال ثلاثين سنة. في حين سار قبله شهاب الدين المرجاني (ت ١٨٨٩م) باتجاه الإصلاحية الإسلامية المعتدلة المتأثرة بتقاليد الاعتزال[٢٢]، بينما مثَّل عبد الرشيد إبراهيم (ت ١٩٤٤م) ما يمكن دعوته بالتيار الإسلامي التجديدي، الذي وضع مهمة تطبيق الحكم الذاتي للمسلمين داخل روسيا.

ولقد جاء تاريخ الإسلام قبل ثورة أكتوبر ١٩١٧م مبدعاً في قضاياه الفكرية والسياسية ورجاله، ومن الصعب الآن القول إلى أي طريق ومستوى كان يمكن لهذا الإبداع أن يؤدي بتطور الشعوب الإسلامية في روسيا لولا ثورة شباط ومن بعدها ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م، إلا أن مما لا شك فيه أن التحول الذي أحدثته الثورة قد أغلق فصلاً لم يكتمل في تاريخ الإسلام في روسيا، وفتح في الوقت نفسه آفاقاً لم تكن مرئية آنذاك.

الفصل الثاني
"الإسلام الروسي" وعصر الثورات الكبرى

لكلّ مرحلةٍ تاريخية كبرىٰ تصوراتُها وغاياتها ونمط تفكيرها وأساليبها السياسية وكذلك أوهامها. وتبدع أيضاً نماذج فعاليتها ومؤيديها وأعدائها ومعارضيها. وفي كلتا الحالتين يبقىٰ للتاريخ المنصرم فعالية ساحرة تتحكم خيوطها غير المرئية بنشاط القوىٰ الاجتماعية والسياسية وصراعاتها من خلال إبداع الجديد واستخدام القديم.

فثورة شباط الروسية والثورة البلشفية لم تهبا شعوب روسيا الإسلامية هدية التحرير، فقد قدمت الشعوب الإسلامية من أجل تحررها من السيطرة القيصرية ثمناً باهظاً. إضافة إلىٰ ذلك كانت الحالة العامة في تركستان ما قبل الثورتين غاية في التعقيد. وعلىٰ الرغم من أن الحركات الإسلامية السياسية كررت في الأغلب قواعد اللعبة السياسية الروسية؛ إلا أنها لم تكن نسخة باهتة عنها. ولهذا نظرت إلىٰ انتصار الثورة وظهور فرص الاستقلال وإمكانية تحقيقه بنوع من السكر الوجداني. حينذاك بدأت تظهر الحركات السياسية الإسلامية التي دعت في برامجها إلىٰ مختلف صيغ الدولة القومية (الإسلامية). وتجلىٰ ذلك للمرة الأولىٰ عند التيارات التي دخلت معترك الحياة السياسية والبرلمانية، وبالأخص منذ مايو ١٩١٧م. فالأطروحات العامة لممثلي المسلمين في الدوما الرابعة انقسمت أساساً علىٰ كلٍّ من الاستقلاليين الفيدراليين (الداعين إلىٰ جمهوريات مستقلة ضمن روسيا الاتحادية الفيدرالية) والوحدويين (الداعين إلىٰ قيام دولة إسلامية موحدة ورفض تجزئة المسلمين) الذين كان أغلبهم من التتر، بينما

دعا ممثلو القوقاز والبشكير والكازاخ والأوزبيك إلىٰ الاستقلالية وشكلوا «ملة الشورىٰ». وانعكست في هذه الاتجاهات آراء المرحلة ومواجهاتها وصراعاتها الحادة، إلا أن خصوصيتها كانت تكمن في الحالة الحرجة وغير المحسومة لثورة شباط (بسبب استمرارية الحرب الإمبريالية الأولىٰ) وغياب قوة اجتماعية أوسياسية حاسمة التأثير علىٰ تلافي ما سيحدث بعد أشهر في أكتوبر.

واتخذ تعمق النزوع نحو الحرية القومية في مظهره طابع الاستقلال الديني، ولا سيما أن القيصرية قد جعلت من الأرثوذكسية الروسية أحد أعمدتها الأساسية. وليس صدفة أن يتخذ الكثير من الحركات القومية للمسلمين مظهراً إسلامياً في بادئ الأمر، أو أن يتحول الإسلام إلىٰ عنصر مهم في مبادئها العامة عن الاستقلال. وهي تقاليد لها مقدماتها في نشاط الحركة الجديدية، التي تأثر أغلب شخصياتها بالشيخ زين الدين رسولوف (١٨٣٥-١٩١٧م) وبالصوفية المتنورة لبداية القرن العشرين (كما هي الحال في نموذجها الهندي عند محمد إقبال). لهذا أخذت اجتماعات المسلمين ومؤتمراتهم تزداد بشكل متواصل، فقد عُقد المؤتمر الإسلامي الأول للمحافظات الروسية في مدينة (أوفا) يوم ١٤-٤-١٩١٧م، وأعلن فيه عن طرد المفتي القديم المُعَيَّن من جانب السلطات القيصرية وعوضاً منه جرىٰ انتخاب الشيخ عالم جان بارودي. بينما انعقد في ١-٥-١٩١٧م المؤتمر الإسلامي لعموم روسيا في موسكو، وجرت فيه للمرة الأولىٰ انتخابات حرة للجانه الثلاث (اللجنة الدينية برئاسة عالم جان بارودي، واللجنة المالية برئاسة شيخ الله ألكن، واللجنة التعليمية برئاسة الشيخ محمد نجيبف قربان)، واستمرت هذه العملية حتىٰ الأشهر الأولىٰ بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧م. ففي المؤتمرات الثلاثة التي عقدت في بشكيريا - علىٰ سبيل المثال - بين تموز وكانون الأول عام ١٩١٧م، جرىٰ التشديد علىٰ عدم

فصل الدين عن الدولة والمدرسة عن الدين. ولم يكن ذلك نتاجاً للثقل الكبير لرجال الدين الذين شكلوا نحو ثلث البرلمان، بل ولخصوصية الأيديولوجية الشعبية، وبسبب تطابق الدين والقومية عند الشعوب الإسلامية الخاضعة للسيطرة الروسية. من هنا يمكن فهم السبب الذي جعل الحكومة البشكيرية المستقلة تتخذ ما بين ٨ إلى ٢٠ كانون الأول عام ١٩١٧م قراراً ـ من بين قراراتها عن الدين ـ أكدت فيه أن مسلمي بشكيريا يشكلون وحدة واتحاداً عاماً، وطالبت بأن يكون لهم نظامهم الخاص، وألا تعين الدولة ولا تنصب رجال الدين، بل أن يجري انتخابهم. وكذلك الحال بالنسبة إلى القضاة ومفتي الجمهورية. غير أن هذا النزوع الديمقراطي المستقل ـ بما في ذلك مجال الدين وعلاقته بالدولة ـ لم يدم طويلاً[٢٣].

فقد تعامل البلاشفة مع الواقع الروسي بمقولات الاشتراكية الديمقراطية الأوروبية ومفاهيمها. لهذا واجهوا حركات الشعوب الإسلامية بازدواجية متناقضة، فمن جهة عمّقوا المواقف الراديكالية تجاه القضية القومية بإعلانهم وتنفيذهم شعار حق الأمم في تقرير المصير، ولكنهم وضعوا في الوقت نفسه المبدأ الطبقي الأممي بالضد من هذه الراديكالية القومية. مما أعطى لمواقف الدولة السوفيتية من الحركات الإسلامية طابعاً متناقضاً، كان في الكثير من موضوعاته وحيثياته النتاج الطبيعي للصراع الكامن بين القومي والأممي في الفكر البلشفي والواقع الروسي. فقد دافع البلاشفة أكثر من غيرهم عن حق الأمم في تقرير المصير، إلا أن النزعة الأممية الإلحادية أدّت (على خلفية مواقف الكنيسة الأرثوذكسية ورجال الدين المسلمين المؤيدة والموالية للقيصرية فيما مضى) إلى خلافات حادة مع الحركات الدينية بما في ذلك الإسلامية. وتجلى ذلك للمرة الأولى في سياستهم الساعية إلى تحطيم حكومة ألاش زاده برئاسة علي خان شمال كازاخستان الحالية عام ١٩١٨م وحكومة بشكيريا (برئاسة زكي وليدوف

عام ١٩١٩م) وحكومة كاكانده (برئاسة مصطفىٰ جوكايف) وحكومة «ملي فرقة» التترية في القرم. وقد أحرج ذلك ممثلي الحركات القومية الإسلامية، فالدولة السوفيتية سعت بسبب توجهها العقائدي الطبقي إلىٰ إيجاد نظام جديد يتجاوز كل «التشكيلات البائدة»، بما في ذلك القومية. لهذا أعطت لتعاملها مع «الأطراف القومية» مظهر العلاقة الديالكتيكية للقومية والأممية، وأسست له بشعار «قومية الشكل اشتراكية المحتوىٰ».

وأسهمت السلطة السوفيتية والأيديولوجية البلشفية في إيجاد مقدمات التوحيد الروحي والسياسي للقوىٰ الإسلامية في روسيا، وأدت في الوقت نفسه إلىٰ تحطيم هذه الوحدة. فقد دافع البلاشفة عن حق الأمم في تقرير المصير، ولكنهم حاربوا في الوقت نفسه النزعات الانفصالية والقومية، وفي الوقت الذي دافعوا فيه عن حرية المعتقد وفصل الدين عن الدولة، تمسكوا بقواعد العصمة العقائدية وحاربوا بشدة كل معارضة فكرية ومنافسة أيديولوجية.

وأدىٰ ذلك إلىٰ صيرورة ما يمكن دعوته بالسلفية البلشفية التي دعت وطالبت وعملت علىٰ غرس «دينها الجديد» بالقوة. وهوسلوك حددته في الأغلب اعتبارات السياسة المباشرة لا الرؤية العقلانية عن آفاق التطور الاجتما-سياسي والثقافي. فمن الناحية الشكلية كان عام ١٩١٨م بداية وضع الأساس لحرية المعتقد الديني إلىٰ جانب الحريات السياسية من خلال شعار فصل الدين عن الدولة، أما في الواقع فقد كان فصل الدين عن الدولة - تاريخياً وموضوعياً - يعني إخضاع الدين للدولة أوسحق الدين كمؤسسات وأيديولوجيات وقيم وتراث، وعوضاً عن أن يجري ترك الأمور الدينية قضايا شخصية، فإنه جرىٰ استغلال كل فرصة مناسبة للتدخل في شؤون الدين والمؤمنين. بحيث تحولت محاربة الدين ومؤسساته ورجاله وأتباعه وتاريخه إلىٰ أولويات سياسية وعقائدية،

واتخذ ذلك في بداية الأمر صيغة المضايقة غير المباشرة مثل سن قانون تسجيل الجمعيات الصادر في ٨ ـ ٢ـ ١٩٢٣م الذي كان يتعارض من حيث الجوهر مع سياسة فصل الدين عن الدولة. إضافة إلىٰ ذلك جرىٰ إخضاع المؤسسات الدينية كافة للدولة، ووضع مهمة استعمالها بموافقة السلطات فقط، إضافة إلىٰ تشديد الرقابة المباشرة وغير المباشرة علىٰ علماء الدين والمؤمنين ودور العبادة. وإذا كانت هذه السياسة لم تتسم في بادئ الأمر بالعنف المباشر، فإنها أخذت لاحقاً بالتحول صوب التدخل الفض والقمعي في شؤون الدين، وبالأخص من جانب الأجهزة الأمنية. فقد اتخذ قرار في ٢٣ ـ ١٢ ـ ١٩٢٣م يقضي بتعليم شرائع الدين في المساجد فقط، وفرضت ضريبة علىٰ الأعمال الدينية، ومنع أطفال علماء الدين من الدراسة في المدارس العادية، وتوجت هذه الممارسة في المرحلة الستالينية ـ وبالأخص قبيل الحرب الوطنية العظمىٰ ـ بإعدام أغلب علماء الدين الكبار مثل المفتي مطيع الله كاؤلين (١٨٧٥ ـ ١٩٣٦م) ورضا الدين فخر الدين (١٨٥٩ـ ١٩٣٦م) ومطهر كمال الدين (الذي اعتقل عام ١٩٣٦م ولم يعرف زمان موته ومكانه).

وأصبح القضاء علىٰ التراث الديني يتطابق مع هدم الماضي بما في ذلك الفن والعمارة، بحيث أدىٰ ذلك إلىٰ هدم آلاف المساجد وتلف أعداد هائلة من المخطوطات والكتب الإسلامية، واتخذت هذه الأفعال أحياناً مظهر «العنف الديمقراطي»، بوصفه «تلبية لمطالب الجماهير» التي تقرر في اجتماعاتها ضرورة هدم عدد معين من دور العبادة، وعلىٰ هذه الشاكلة جرىٰ هدم وغلق (٣٥٥٢) مسجداً بين أعوام ١٩١٨ و١٩٣١م، وينطبق هذا علىٰ المدارس الدينية أيضاً. وعوضاً عن المدارس الدينية القديمة بدأ إنشاء جمعيات محاربة الدين وجمعيات الإلحاد، ورافق هذه العمليةَ تجريدُ رجال الدين والمؤسسات الدينية التقليدية من الأسس الاقتصادية عن طريق

مصادرة أراضي الوقف وإلغاء جمع التبرعات والصدقات، وكذلك تجريدهم من الحقوق السياسية بمنعهم من حق التصويت والانتخاب، ومضايقتهم اجتماعياً من خلال عدّ العمل خارج مؤسسات الدولة من أعمال المضاربة والتهريب وغيرها من الصفات المشابهة.

لم تكن هذه السياسة معزولة عن سيادة الدولة العقائدية التي تجعل من الحقيقة والسلطة والأيديولوجيا والأخلاق والدولة والعدالة شيئاً واحداً هو ما تنوي قوله وفعله، مما ولّد آلية «التخويل الروحي» لقمع المعارضة أيّا كان مصدرها. وبهذا المعنىٰ فإن الصيغة السوفيتية في موقفها من الإسلام هي الاستمرارية الجديدة لتقاليد القيصرية القديمة، إلا أن التقاليد الجديدة صهرت في كلٍّ واحد عناصر الإكراه القديمة وأدوات الثورية الجديدة. فقد وقف البلاشفة ضد الدين والتراث الديني، بينما فسحوا المجال - لاعتبارات سياسية وتكتيكية - لإلقاء الخطب السياسية الدينية المؤيدة للسلطة. ومثلما كانت القيصرية تربط نجاحاتها الحربية في الصراع ضد المسلمين بأفضلية النصرانية؛ فإن السلطة السوفيتية جعلت من كل إنجاز اقتصادي وسياسي وعسكري دليلاً علىٰ إفلاس الأيديولوجيات الأخرىٰ بما في ذلك الدينية، وإذا كانت السلطة القيصرية تفترض في المفتي وعلماء الدين الخضوع الشامل والانقياد الكامل لسياساتها؛ فإن السلطة السوفيتية طالبته إلىٰ جانب ذلك بتأييدها «الثوري»، وكانت نتيجة هذه الممارسات والسياسات التدمير التدريجي لليسير المتبقي من تراث الإسلام وتقاليده، مع ما يترتب علىٰ ذلك من انتشار أمور الجاهلية والوثنية والتقليدية الشكلية لمظاهر الإسلام وترسخها.

لقد كان التاريخ السياسي للسلطة السوفيتية في موقفها من الدين تاريخ القطيعة الشاملة معه، ومن مفارقات هذه القطيعة أنها بدأت من داخل الكيان البلشفي نفسه، بإبعاد سلطان غالييف من الحزب عام ١٩٢٣م ومن

ثم سجنه وتصفيته عام ١٩٢٩م[٢٤]. فقد دعا غالييف إلى توحيد الماركسية والدين (الإسلام) أو على الأقل عدم وضع أحدهما بالضد من الآخر[٢٥].

غير أن إبعاده عن الحزب وتصفيته التالية يكشفان عن المسار المترسخ في السلطة الجديدة في موقفها من الدين، بحيث تحول هجومها الشامل ضده إلى عنصر جوهري في العقيدة السوفيتية نفسها، أي أصبحت تصفية الدين في رموزه كافة جزءاً من تصفية المعارضة أيّا كان شكلها، وبدأت هذه السياسة تترسخ من نهاية العشرينيات (١٩٢٨ ـ ١٩٢٩م) بتصفية القيادات القومية واستبدال قيادات جديدة بها. وتحولت هذه الممارسة إلى قاعدة شملت مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية والمؤسسات وميادينها بما في ذلك الدينية، ومنذ ذلك الوقت أخذت تسيطر على سلوك السلطة نفسية الشك والريبة والاتهام بالتجسس والخيانة تجاه معارضيها الفعليين والوهميين، وأصبح من السهل اتهام علماء الدين والمؤمنين بالعمالة والارتباط بالجهات الأجنبية وما شابه ذلك، في حين جرى التعامل مع رجال الدين الصغار على أنهم من فئة الكولاك (الفلاح المتوسط)، ومن ثم مصادرة أراضي الوقف وغيرها من أعمال الإرهاب والعنف.

غير أن سياسة الدولة تجاه الدين أخذت بالتغيّر الجزئي والتدريجي مع بداية الحرب الوطنية العظمى ضد الغزو الألماني الهتلري، إذ اضطرت السلطة بفعل الخطر الشديد المحدق بها إلى إعادة النظر تجاه مواقفها من الدين والمؤسسة الدينية، فقد كتب ستالين في الجريدة المركزية ردّاً على رسالة المفتي التي دعت المسلمين إلى الدفاع عن الوطن (السوفيتي)، وطالب مجلس الوزراء (مجلس القوميساريات) السوفيتات بتنفيذ القوانين واللوائح المتعلقة بالدين، مما أسهم في إعادة هيكلة المؤسسة الدينية واسترجاع شيء من هيبتها المهدورة. ففي عامي ١٩٤٣ ـ ١٩٤٤م أعيد تشكيل مفتيات مسلمي القوقاز (داغستان) وما وراء القوقاز (باكو) وآسيا

الوسطى وكازاخستان. وسمح للمرة الأولى بعد عام ١٩٢٩م للمسلمين بإقامة شعائر الحج، عندما سمح لأربعين شخصاً بالحج إلى مكة المكرمة، وقدمت بعض الامتيازات لعلماء الدين مثل إعفائهم من الخدمة العسكرية وكذلك تخفيف الضرائب عنهم (مع أنها ظلت أكثر مما هي عليه الحال بالنسبة إلى المواطن العادي)، ومنعت الحكومة في بيانها الصادر في ٢٨-١-١٩٤٦م غلق المساجد، وجرى إرجاع بعض الحقوق المدنية لرجال الدين بما في ذلك حق الملكية (أي القرار الصادر في ٢٣-١-١٩١٨م). وسمح لهم بفتح حسابات شخصية وبناء مساجد جديدة، غير أن هذا التغير كما كشفت الأحداث اللاحقة لم يكن سياسة ثابتة وقانونية، لهذا كان عرضة للتبدل، أضف إلى ذلك أن الدولة كانت آنذاك تحت ثقل تقاليد الإكراه والعنف المباشر. ففي الوقت الذي ساعدت فيه الدولة على إنشاء المفتيات الجديدة، فإنها سعت إلى إخضاعها غير المباشر من خلال تعيين رؤسائها ومراقبتهم الدائمة، مما أفرغ المرجعيات الدينية (الروحية) من صدق أقوالها وأفعالها وجعلها في حالات عديدة ألعوبةً بيد السلطة، فأدى ذلك إلى إرساء ما يمكن دعوته بالمأساة الشخصية للمؤسسة الدينية. وفي حال الموقف من المسلمين فإنها أدت إلى صنع ما يمكن دعوته برجل الدين الشيوعي الملحد! الذي يحمل في ذاته تناقضات يصعب فهمها. بينما جرى تحويل أفعال رجال الدين وأعمالهم إلى شيءٍ أشبه بتمثيل أدوار مسرحية، كما هي الحال - على سبيل المثال - في مؤتمر مسلمي روسيا المنعقد في تشرين الأول عام ١٩٤٨م، الذي جرى فيه تحديد عدد المشاركين واختيارهم وصياغة موضوعاته واتجاه نشاطه من قبل السلطة، واتخذ المؤتمر جملةً من القرارات المعارضة للمؤسسة الدينية نفسها! مثل عدم السماح لعلماء الدين بتغيير أماكن سكنهم، ورفض تحسين شروط حياتهم، ومنع افتتاح مدارس دينية، وأبقى لهم فقط مهمة شرح أصول

الدين وفصل أولئك الذين يخرقون قوانين الدولة والإسلام! وأخذ يرافق ذلك تدخل في مختلف جوانب الحياة الدينية مثل: تقنين ذبائح عيد الأضحى، والسماح بالتكبير والتهليل داخل المساجد. وينطبق هذا على المطبوعات الدينية أيضاً، فعندما كتب المفتي رسوليف كتابه: (دين الإسلام) عام ١٩٤٥م، فإن السلطات سمحت بطبعه بعد أن أزالت منه نص الصلاة وكيفيتها، وأبقت على فصل «ما هي الصلاة». إن هذا النموذج وأمثاله من تدخل السلطة في كل صغيرة وكبيرة من حياة المسلمين (والمؤمنين) ظل السمة المميزة لتعامل السلطة السوفيتية مع الدين والمؤسسة الدينية. ولم تكن هذه الممارسة مختصة بالمرحلة الستالينية، بل والخروشوفية أيضاً، فقد أتقنت السلطة قواعد اللعبة النفعية واستغلتها إلى أقصى الحدود. غير أن هذه السياسة لم تكن معزولة في الخمسينيات والستينيات عن جملة التغيرات التي حصلت في العالم آنذاك بشكل عام والإسلامي بشكل خاص فظهور الدول المستقلة حديثاً جعل من الإسلام في روسيا عاملاً في السياسة الدولية (الخارجية). ومن هنا كان الاهتمام مرة أخرى بترميم المساجد وإيجاد سلالات النخب الدينية الخاضعة خضوعاً تاماً للسلطة وأجهزتها الأمنية، وهي ممارسة أدت إلى تناقضات حادة في الأخلاق والسياسة.

كان الهمُّ الديني مسيطراً على الذهنية السياسية للسلطة للدرجة التي لم تعِ فيها من حيث الجوهر أولويات الوحدة الاجتماعية وقيمتها بالنسبة إلى وجود السلطة نفسها واستقرار الدولة. ومن هنا جاءت رؤيتها في كل ممارسة دينية نزوعاً سياسياً وسلوكاً مفسداً للأخلاق السوفيتية! وهي ذهنية كانت مضطرة بسبب عناصرها الداخلية إلى ممارسة أشد الأساليب غير الأخلاقية في تحطيم المؤسسة الدينية. ومن الممكن أن نتخذ من رجال الدين الكبار ومفتي الإسلام في الاتحاد السوفيتي نماذج تكشف عن هذه الذهنية

وممارساتها تجاه الدين والمؤسسة الدينية، فقد جرىٰ تعيين الشيخ شاكر خيال الدين(١٨٩٠ ـ١٩٧٤م) بعد وفاة عبد الرحمن رسوليف عام ١٩٥١م مفتياً للديار الأوروبية وحوض الفولغا في روسيا، فجسَّد المظاهر السلبية المشار إليها كافة. فقد كانت مهمته تمثيل الدولة في المؤتمرات والدعاية الخارجية وقراءة الخطب المعدة له مسبقاً أكثر مما هو ممثل للإسلام والمسلمين، مما أدىٰ إلىٰ انحلال أخلاق رجال الدين المحيطين به، بل أصبح شرب الخمر والزنا واستغلال أموال المسلمين للأغراض الشخصية سمةً مميزة لموظفي الحكومة من رجال الدين، وتحول رجل الدين في نهاية المطاف إلىٰ خادم وضيع للسلطة، بينما تحولت المؤسسة الدينية إلىٰ مؤسسة عائلية مغلقة ومصدرٍ للربح والإثراء، فضعفت بسبب ذلك هيبة علماء الدين وقيمتهم التقليدية.

وتتوّجت عملية التفسخ هذه زمن المفتي الأخير عبد الباري إيسايف (١٩٠٢ـ ١٩٨٠ م)، إذ شجعت السلطة هذه الممارسات في الوقت الذي كانت تدعم فيه إصدار مجلة (مسلمي الاتحاد السوفيتي) الموزعة في الخارج فقط!

ومع انتصار الثورة الإيرانية وظهور ما يسمىٰ «بالخطر الإسلامي» تحول الهجوم علىٰ الإسلام إلىٰ جزء عضوي في الأيديولوجية الرسمية، إلا أن الحمية المفرطة التي رافقت تهويل الخطر الداخلي للإسلام علىٰ سلامة الدولة السوفيتية سرعان ما انتهت بحلول البيروسترويكا. وعوضاً عن الصراع ضد الدين بدأت محاولة جعله حليفاً، أي جرت من جديد محاولة إدخاله اللعبة السياسية. إلا أن مجرد إدخاله العلني في مجرىٰ تثوير العلاقات الاجتماعية وإضعاف السيطرة الشاملة للدولة علىٰ نواحي الحياة الاجتماعية والفكرية والروحية كافة أدىٰ إلىٰ إثارة البحث في الماضي والتقاليد، ومن ثم ابتداء تغلغل الصور الواقعية والخيالية المتراكمة عن الإسلام في الوعي الاجتماعي والسياسي والقومي. وقد مهّد ذلك لبروز الظاهرة الإسلامية بصيغة تختلف كبير الاختلاف عما كان عليه الأمر

سابقاً، وأصبح من الممكن الحديث عن ظاهرة إسلامية مختلفة على الرغم من ضعفها البنيوي. وأصبح من الممكن الحديث أيضاً عن «صحوة إسلامية» وضعت تراث «الإسلام الروسي» أمام امتحان جديد، أي أمام مفترق طرق يتوقف على كيفية اجتيازه تحديد الآفاق الواقعية للإسلام في روسيا وتأثيره اللاحق في حياتها.

الباب الثالث

واقع "الصحوة الإسلامية"

و"الإسلام السياسي" في روسيا وآفاقهما

الفصل الأول

"الصحوة الإسلامية" بين دراما الانبعاث وحقائق "الإسلام الروسي"

من العبث البرهنة على الحقيقة القائلة إن الصغار قادرون على النمو، كما أن من الحمق الظن أن الكبار لا قدرة عندهم على الحلم والخيال. غير أن للتاريخ السياسي مَنطقَه في التعامل مع الطفولة، وله إرهاصاته الخاصة أيضاً في تأمل تجارب الأسلاف. فالبيروسترويكا لم تكن مجرد «إعادة بناء»، بل و«إعادة هدم». وفيها ظهرت الإمكانات المستورة والجلية المميزة «للزمن الثوري». وفيما لو تركنا جوانب هذه الظاهرة وتناولنا موقع الإسلام فيها، فإن السؤال الرئيس الذي يبرز للوهلة الأولى هو ماذا تعني البيروسترويكا في الموقف من الإسلام؟ أي هل كان هذا الموقف تكتيكاً جديداً أم راديكالية جديدة أم شيئاً مّا آخر؟ وفي كل الأحوال، فإن السؤال الجوهري عن المصير التاريخي للإسلام في روسيا وآفاق تطوره السياسي والثقافي يظل باقياً.

فقد كان تاريخ السلطة السوفيتية في مواقفها من الإسلام استمراراً لتقاليد القيصرية رغم تباين الحوافز الاجتماعية والسياسية والفكرية واختلافها، بمعنى أنهما مارسا سياسة فصل الشعوب الإسلامية عن تراثها وتقاليدها. إلا أن هذه السياسة الاصطناعية ـ شأن كلٍّ ما هو اصطناعي ومفتعل ـ ذات حدين، بمعنى إمكانية توليدها للتعصب الأعمى أو التجهيل الخطر. وقد عانت الشعوب الإسلامية من هذه السياسة القدر الأكبر من التمييز (مثل تغيير أبجديتها ثلاث مرات، وتدمير الكثير من تراثها

الكتابي، وفرض نمط الحياة الأوروبي عليها بالقوة وغير ذلك من الممارسات)، وهنا يجدر القول: إن هذه السياسة لم تكن مخصصة لهم أو بهم، ولكنها كانت جزءاً من العملية العامة لتجسيد قيم الأيديولوجية ومفاهيمها الجديدة ونظامها الاجتماعي والسياسي.

لقد جرىٰ النظر إلىٰ التاريخ كما لو أنه مستودع لخدمة الأيديولوجية السائدة وغاياتها السياسية، وهو أمر أثبت من جديد الحقيقة القائلة إن التطور الثقافي والاجتماعي والسياسي الحقيقي غير ممكن دون الاستناد إلىٰ الأسس اليقينية التي يبدعها التاريخ الذاتي للأمم، ولاسيما حصيلة تجاربها العقلانية والإنسانية. والبيروسترويكا ـ بهذا المعنىٰ ـ هي تعبير عن إفلاس النزعة الواحدية والعصمة الأيديولوجية المميزة للمرحلة السوفيتية، غير أن أيديولوجية البيروسترويكا كان نصفها سوفيتياً ونصفها الآخر تجريبياً سائباً. ومن هنا كان تناقضها الداخلي بين ثقتها المفرطة بالنفس ودعوتها إلىٰ الرجوع إلىٰ الماضي واستلهام دروسه لأجل إيجاد «دولة القانون» و«اشتراكية بوجه إنساني». أما بالنسبة إلىٰ الإسلام، فإن هذه المهمة لم تكن قضية سياسية ولا جزءاً من اعتراك البنىٰ السلطوية للدولة، وإنما كانت قضية جوهرية من قضايا الوجود الاجتماعي والثقافي والتاريخي «للإسلام الروسي» نفسه.

فالتاريخ يبدو هنا كما لو أنه يعيد بعض مشكلاته ويقدم فرصة جديدة لتلافي الضياع الثقافي. أما في الواقع فإنه يواجه مشكلاته «الخالدة» نفسها التي عادة ما تبرز في مراحل تاريخية متباينة ولكنها مرتبطة علىٰ الدوام بالكيان القومي، أو الهوية الثقافية، أو الانتماء الديني. إلا أن مفارقات «الإسلام الروسي» تقوم في وجوده ضمن واقع يعاني بأكمله من فقدان الكيان القومي والهوية الثقافية والانتماء الديني. فقد امتصت الواحدية الأيديولوجية ونظامها السياسي مكونات الشعوب والقوميات في

محاولاتها صهرهم جميعاً في بوتقة التجربة السوفيتية .

فإذا كان «الفجر السوفيتي» قد هلل لعالم الأممية وسعىٰ صادقاً إلىٰ إيجاد مقدماتها المادية والفكرية ، فإنه كان يتضمن في أعماقه مخاطر الاستعجال الإرادي ، إذ أثقل الوعي الأممي الطبقي نفسه بأوهام «ما قبل التاريخ الحقيقي» و«التاريخ الحقيقي» . وحصر ممارسته السياسية ضمن هذه الثنوية الميتافيزيقية التي لم يكن بإمكانها التجسد تاريخياً وواقعياً إلا بصيغة الهجوم الشامل علىٰ الماضي ومكوناته . غير أن الوعي الذاتي المتراكم في مجرىٰ تطور العملية التاريخية عادة ما يصفّي الحساب مع الأوهام من أجل تأمل الآفاق الجديدة . وإذا كان التاريخ المنصرم للإسلام في روسيا قد اضمحل في انتصارات المنظومة السوفيتية وهزائمها ، فإن التوجه نحو آفاقه غير المرئية يمكن أن تمتطي علىٰ صهوات ـ لا تحصىٰ ـ من السلفية المتزمتة حتىٰ الراديكالية المتطرفة والغلو الفاحش . أما البيروسترويكا ومشروعها العام عن التثوير والديمقراطية فقد أوجد الإمكانات السياسية والفكرية لظهور مختلف الاتجاهات والحركات الاجتماعية والسياسية . وكان من الصعب بالنسبة إلىٰ هذه الحركات أن تكون أحادية الجانب من حيث مصادر وعيها وغاياتها . ولم تشذّ الحركات الإسلامية عن ثقل هذا الواقع ، إلا أنها ظلت تعاني من ثقل الواقع السوفيتي بعد انهياره شأن أغلب الحركات التي ظهرت في المرحلة السوفيتية ، بمعنىٰ استمرار التقاليد السوفيتية وسريانها فيها . ولم يكن ذلك نتاجاً لضعفها البنيوي في التنظيم والفكر والممارسة ، وإنما كان نتيجة لثقل الكابوس الروحي الذي خيّم ـ ومايزال يخيم ـ علىٰ روحها وعقلها ، وبرز ذلك بوضوح في ظاهرة الازدواجية التي يمكن رؤيتها ـ علىٰ سبيل المثال ـ في الانعطافات الحادة للمثقفين والأدباء والساسة من الأممية والإلحاد إلىٰ القومية والتدين ، وبالأخص عندما أصبحت القومية ووعي الذات القومي الأسلوب الأسهل

والأكثر انتشاراً في الوسط الجماهيري، ولم يعد ذلك من نصيب المثقفين فقط (والمسلمين منهم في الحالة المعنية)، بل والمؤسسات الدينية وعلماء الدين أنفسهم.

فالانقسامات القومية ـ الإسلامية بوصفها ظاهرة سياسية وثقافية، قضية غاية في التعقيد والملابسات والتناقض، فيمكنها بصفتها هذه أن توجد أوهاماً وطوباويات جديدة عن الكيان الإسلامي القومي، كما يمكنها أن تثير الحمية الراديكالية في الأوساط التقليدية لرجال الدين المحافظين. وهوما يمكن ملاحظته في الحمية المفرطة التي رافقت تشكيل المؤسسات القومية الدينية واستقلالية المفتي الإسلامي (كما جرىٰ في كازاخستان وأذربيجان وروسيا الاتحادية). غير أنها أوجدت في الوقت نفسه نقيضها الداعي للوحدة الإسلامية والإسلام الخالص. وإذا كان لهذه الظاهرة مقدماتها الطبيعية في التاريخ الاجتماعي والسياسي للأمم، فإن خصوصيتها في الواقع السوفيتي بدأت تتجلىٰ في مرحلة البيروسترويكا وصيرورة الآلية الجديدة لوحدة الدولة السوفيتية آنذاك من خلال آلية السوق الداخلية، وطبيعة التبادل التجاري، وشكل الاتحاد المفترض بين الجمهوريات، وعلاقة المركز بالأطراف، والعلاقة بين الحزب والسلطة، والتعددية السياسية وغيرها من العوامل، أي كل ما كان بإمكانه أن يسهم في إعادة تثوير حوافز البحث والاستمرارية التاريخية التي جرىٰ قطعها فيما مضىٰ بصورة إرادية، تلك التي تركت آثارها وبصماتها القوية علىٰ مستوىٰ الوعي النظري والسياسي للحركات الإسلامية.

فالإسلام في روسيا هو إسلام العوام التقليدي المشبع بعناصر الجاهلية والوثنية والأوهام، أما درجاته الأرقىٰ في الحركات الإسلامية السياسية الناشئة فإنها مازالت توصف بغياب العمق النظري والمعرفي والشمولية الفكرية. لهذا فإن إمكانية تحول الإسلام إلىٰ قوة سياسية في روسيا مرهونة

بدرجة إعادة بناء وعيه النظري والروحي ومستواه استناداً إلىٰ تراث الإسلام. أي من خلال إعادة تربية العقل والوجدان الإسلاميين وتهذيبهما استناداً إلىٰ الجوانب العظيمة في التراث الإسلامي. فهو الشرط الجوهري أيضاً لاستعادة الهوية القومية والانتماء الثقافي لعالم الإسلام والانفتاح الحضاري السليم، أي كل ما سبق وأن جرىٰ محاولة التأسيس له في الفكر الإصلاحي الإسلامي بما في ذلك داخل روسيا.

وإذا كان من السهل الآن رؤية التناقض العميق بين الأممية البلشفية والقومية الإسلامية؛ فإن من الخطأ وضع ذلك بمعايير الأحكام السياسية (من يسار ويمين أو تقدمي ورجعي وما شابه ذلك)، فالقضية أعقد من أن تحصر بميدان العلاقات السياسية، وذلك لواقعية الأبعاد الثقافية والروحية والعقائدية وعمقها فيها. وهي أبعاد كان من الصعب تذليلها بمعايير الانتماء الطبقي والسياسي وأحكامه وممارساته في بداية القرن العشرين بل والقرن كله. وليست بعيدة عن الذاكرة المحاولات التي جرت في أواخر البيروسترويكا لإدخال الاتحاد السوفيتي ـ وفيما بعد روسيا الاتحادية ـ في «البيت الأوروبي» وتعرضها للإخفاق الذريع. ولم يكن هذا الإخفاق نتيجة لاعتبارات سياسية واقتصادية وجيوسياسية، بل ولمواجهته بالضرورة إشكاليات ثقافية يصعب حلها. أما «التغرّب» الروسي المعاصر، فإنه سوف يؤجج العناصر الدفينة في الوعي الثقافي للشعوب الإسلامية، ولاسيما أن هذا التغرّب أو التغريب أثار ويثير معارضة عنيفة بما في ذلك وسط المفكرين والأدباء الروس وتياراته الوطنية والقومية واليسارية(٢٦). أما بالنسبة إلىٰ عالم الإسلام في روسيا فإنه سوف يعيد معضلة المصير التاريخي للإسلام في روسيا علىٰ أنها قضية ثقافية ـ قومية، أو احتمال تأطر هذه القضية بلباس الإسلام.

ولا يغير من ذلك شيئاً كون الإسلام المعاصر في روسيا لم يقدم بعد

برنامجاً عملياً للوحدة الإسلامية السياسية في مواجهة التغريب، فهو نقص مرتبط بغياب تقاليد سياسية مستقلة في هذا المجال وبسبب الانفصام التاريخي عن تقاليد الدولة المستقلة.

فالشعوب الإسلامية في روسيا لها كياناتها القومية (وجدانياً) والإدارية السياسية (شكلياً)، وهوواقع يصعب التخلي عنه، لأنه المقدمة الضرورية لتطوير وعي الذات الحر ومقدمة البحث عن جذور الوحدة الثقافية الروحية للمسلمين في روسيا.

وإذا كان انهيار الاتحاد السوفيتي قد استبدل هذه الأولويات التي أخذت تتراكم في الوعي الاجتماعي والقومي والسياسي للشعوب الإسلامية ودفعها في اتجاه القومية السياسية؛ فإن البحث عن الجذور التاريخية والثقافية لهذه القومية سوف يستنهض بالضرورة العامل الإسلامي. وعلى كيفية تأسيس المشكلة القومية وحلها في الفيدرالية الروسية ووتائر النمو الاقتصادي يتوقف اتجاه الظاهرة الإسلامية وآفاق تسييسها.

الفصل الثاني
"الإسلام السياسي" في روسيا - الواقع والآفاق

لقد أغلقت البيروسترويكا أحد الفصول الكبرى في التاريخ الروسي، وما حاولت حله أصبح جزءاً من مقدمات الإصلاح الخائب. فنجاحها الوحيد كان مرهوناً بكيفية تذليل «العالم القديم» بصفاته وأفعاله كافة بالشكل الذي يستجيب لحقائق الذات التاريخية والثقافية، بمعنى أنها كانت ملزمة بالنسبة إلى عالم الإسلام في روسيا (القيصرية والسوفيتية) حل تركة خمسة قرون، وكشف سرعة سقوطها عن افتقادها عناصر العقلانية والاعتدال. وعوضاً عن تعميق المضمون الاجتماعي والأخلاقي لمبادئ الحرية والعدل والمساواة أخذت براعم القومية والنزوع الاستقلالي والانفصالي بالظهور السريع، وهو ظهور كان يحوي في أعماقه الرد المباشر على إخفاق البرنامج الإصلاحي للبيروسترويكا. ومن هنا أصبح «الانبعاث الإسلامي» أمراً طبيعياً أيضاً، كما هي الحال بالنسبة إلى انبعاث الكنيسة الأرثوذكسية وغيرها من الكنائس في الجمهوريات السوفيتية السابقة وروسيا الاتحادية.

غير أن للقومية والانبعاث القومي - شأن كل ظاهرة اجتماعية وسياسية كبرى - إيجابياتها وسلبياتها. أما الصفة المميزة لظهور الإسلام فيها على حلبة الصراع السياسي فتقوم في ارتباطه المتعمق بالطابع القومي والثقافي للشعوب الإسلامية. واحتوى هذا الفعل في ظل الضعف البنيوي للإسلام وغياب التقاليد السياسية المستقلة على خطورة إبداع أساطير إسلامية سياسية مثل تلك القائلة بإمكانية بناء إسلام سياسي وإرسائه دون قرآن

وسنة وتراث فكري إسلامي، وهو إسلام أكثر تعقداً بالنسبة إلىٰ التقويم الواقعي والتحليل السياسي، ولاسيما فيما يتعلق بتحديد احتمالات تطوره.

فقد أدىٰ انهيار الاتحاد السوفيتي إلىٰ ظهور «روسيا المستقلة»، وفتح ذلك أمام «الإسلام الروسي» آفاقاً جديدة. فروسيا الجديدة لم تحسم بعد مكونات كيانها الدولي المستقل، وفي هذا تكمن واقعية الاحتمالات المتعددة لتنشيط «الإسلام الروسي». فـ«الإسلام الروسي» هو المخزون غير الواعي للوعي السياسي والقومي والثقافي لمعتنقيه، كما يشكل في حد ذاته جزءاً من القضايا الأعم للديمقراطية والقومية في الدولة الروسية المعاصرة، ولعل أحداث الشيشان الأخيرة أحد المؤشرات النموذجية لما يمكن أن يؤدي إليه تنشيط «الإسلام الروسي» في صيرورة الفيدرالية الروسية الجديدة.

كانت تجربة الديمقراطية الروسية بعد «الاستقلال» الحصيلة المتلونة لمنطق الطفيلية المالية وأيديولوجيتها «الليبرالية»، مما أدىٰ إلىٰ إيجاد حوافز الراديكالية، ومن ثم أضعف إمكانية تعميق الروح الاجتماعي والديمقراطي مع ما يترتب علىٰ ذلك من إضعاف للعقلانية السياسية علىٰ المستويات كافة، بما في ذلك في مسألة الموقف من المبدأ الفيدرالي وأثره بالنسبة إلىٰ توحيد فسيفساء الدولة الروسية وموقع المسلمين فيها، وكشفت أحداث الشيشان عما يمكن أن تؤدي إليه هذه السياسة سواء بالنسبة إلىٰ الدولة الروسية أو بالنسبة إلىٰ تنشيط الإسلام تجاه القضايا الكبرىٰ لوجود الشعوب الإسلامية نفسها وعلاقتها بالفيدرالية الروسية. لقد كشفت عما يمكن أن تؤدي إليه الراديكالية السياسية من مخاطر بالنسبة إلىٰ وحدة الدولة والديمقراطية، وهي نتائج لم تنته بعد، كما لم تنته الاحتمالات العديدة في تنشيط الإسلام وتسييسه اللاحق.

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن روسيا ليست واحدية من حيث مكوناتها الإثنية والقومية والدينية والثقافية. حقيقة إننا نعثر فيها علىٰ وحدة الانتماء

للوطن أو الجنسية السياسية أو المواطنة، كما نعثر فيها على تاريخ ثقافي موحد في رموزه الكبرى على الرغم من حساسية بعض جوانبه، غير أن هذا التاريخ لا يتطابق مع حقيقة الاندماج الثقافي والروحي. وفي هذه الوحدة المتناقضة تكمن مستويات ونماذج مختلفة للظاهرة الإسلامية واحتمالات تسييسها واتجاه هذا التسييس.

إن هذه الاحتمالات المتعددة لتسييس الإسلام المعاصر في روسيا ترتبط بثلاثة عوامل أساسية: أولها كيفية بناء النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وثانيها نموذج الدولة المفترضة (فيدرالية أم مركزية موحدة أم نموذج آخر)، وثالثها كيفية بناء الوحدة الاجتماعية للتناسب السكاني القومي وأسلوب تجانس هذه الوحدة ومستوى اندماجها بالثقافة الروسية العامة. وهي عوامل متداخلة ويؤثر أحدها على الآخر، إلا أن العامل الأخير (الثالث) أكثرها خطورة وحساسية في الظروف الراهنة، لأنه محطة التقاء العوامل الأخرى وفيه يجري تحسسها المرهف، فإذا كان العامل الأول مشتركاً عند الجميع، بمعنى أنه مازال مثيراً للصراع السياسي داخل روسيا بفعل إخفاق البرنامج الإصلاحي المعلن عن تنفيذ شعاراته، فإن العامل الثاني يتبع من حيث الجوهر العامل الأول، إلا أن استقلاليته النسبية تقوم في تعددية روسيا من الناحية القومية ـ الإدارية، مما يضعف إمكانية المركز فرض شروطه كما يريد. وأثبتت أحداث الشيشان ـ وقبلها حلّ الاتحاد السوفيتي ـ أن المركز الروسي لم يعد قادراً على ترتيب الأوضاع والعلاقات بين مكونات الدولة الروسية الفيدرالية لا بالطريقة القيصرية ولا بالطريقة السوفيتية، في حين يشكل العامل الثالث عصب الإحساس المتوتر للجميع، وتجد كل العوامل الأخرى صداها فيه. ومن هنا يمكن عدّه العامل الأكثر فاعلية بالنسبة إلى الظاهرة الإسلامية في روسيا المعاصرة وآفاق تنشيط الإسلام وتسييسه على المستويات كافة، وهو تنشيط وجد

وسيجد انعكاسه المتميز في المناطق العديدة للإسلام في روسيا إذ للإسلام في روسيا معالم مختلفة في مناطق حوض الفولغا والشيشان وشمال القوقاز الإسلامي وداغستان بالأخص، ولكنه مع ذلك موحد من حيث سعيه للحفاظ على الاستقلال القومي والأصالة الثقافية لمعتنقيه، غير أنه مقيد الآن بمعترك الآفاق المجهولة للفيدرالية الروسية المعاصرة ونظامها الاجتما ـ اقتصادي والسياسي.

أ ـ واقع "الإسلام السياسي" في منطقة حوض الفولغا وآفاقه:

إن تاريخ الإسلام في منطقة حوض الفولغا أقدم من تاريخ النصرانية في روسيا، كما سبق وأن سيطر التتر قروناً عديدة على الأراضي الروسية، وتغيرت الحالة بصورة معاكسة منذ منتصف القرن السادس عشر بعد احتلال الروس لمدينة قازان العاصمة[٢٧]. وشكلت هذه المناطق حقل التجارب الأولى لتوسع الروس، وبهذا المعنى فإنها أكثر اندماجاً من الناحية الاجتماعية والقومية والثقافية موازنة بالمناطق الإسلامية الأخرى في روسيا. وجعل التوسع الروسي صوب سيبيريا وآسيا منها موقعاً مركزياً من الناحية الجغرافية داخل روسيا، فهي تحتل موقع القلب في القارة الأوروآسيوية الروسية. وهو موقع ازدادت أهميته الجيوسياسية والاقتصادية مع مجرى تطور الدولة الروسية، وفي موقعها هذا تختلف عن شمال القوقاز الإسلامي، وحدد ذلك أيضاً طبيعة الظاهرة الإسلامية في كل منهما ومستوى اختلاف إحداهما عن الأخرى.

فمما يميز منطقة حوض الفولغا أنها ذات اقتصاد متطور، فيوجد فيها الصناعات الثقيلة(الطائرات والدبابات والصواريخ والفضائيات والصناعات النفطية والكيماويات والسيارات وغيرها) والزراعة الكبيرة، حيث تحتل بشكيريا على سبيل المثال المرتبة الرابعة وأحياناً ترتفع إلى المرتبة الثالثة في إنتاج الحبوب في روسيا، وفيها عشرات المعاهد العلمية والأكاديميات أيضاً، ومن هنا كانت النسبة متجانسة بين سكان الريف والمدينة. وينطبق هذا على توزيع نسب القوميات نفسها سواء بالنسبة إلى عدد السكان أو قيادات الدولة والمؤسسات الصناعية والعلمية. لكن إذا كانت نسبة البشكير في بشكيريا نفسها أقل من نسبة الروس والتتر فإن الحالة تختلف في تتارستان. وفي حالة جمعهما سوية (تتارستان وبشكيريا)، فإن نسبتهما تتعادل مع نسبة الروس، وهو مؤشر موضوعي

علىٰ مستوىٰ الاندماج في الدولة والمجتمع، ومن ثم غياب تضاد الروسي - البشكيري، والروسي - التتري، والسلافي - النصراني، والتركي - المسلم.

من هنا ساد المنطقة الهدوء والاستقرار النسبي، وكذلك ضعف النشاط السياسي للجماهير، وهي حالة جرىٰ تكريسها من جانب السلطات حتىٰ بعد أحداث آب ١٩٩٠م في موسكو وصعود الديمقراطية الراديكالية إلىٰ السلطة. فعندما بدأ «جنون» الاقتصاد والخصخصة، فإن هذه المنطقة حافظت لحد ما علىٰ ثرواتها الاجتماعية من خلال الاحتفاظ بوحدة الاقتصاد وآلية التحكم الحكومي به، بحيث جعل ذلك من السلطة التنفيذية القوة السياسية الوحيدة القادرة علىٰ الفعل والحركة. فغيابها التاريخي عن مسرح الأحداث السياسية الكبرىٰ في موسكو جعل منها منطقة غير مسيّسة. وبعد تجميد نشاط الحزب الشيوعي السوفيتي وسقوط السلطة السوفيتية تحول الجهاز الإداري إلىٰ القوة الوحيدة القادرة علىٰ الحركة والتنظيم وكذلك إلىٰ رمز الاستقلال والسيادة. واستطاعت هذه القوة الحفاظ علىٰ قدر من الاستقلال الضروري ضمن الفيدرالية، بفعل حزمها السياسي وكفاءتها التنظيمية بالإبقاء علىٰ الروح الجماعي المتبقي من النظام السوفيتي، بمعنىٰ ارتفاعها عن الصراعات القومية والاجتماعية والسياسية الضيقة التي أثارتها البيروسترويكا وعمّقتها ووسّعتها مرحلة الديمقراطية الراديكالية بعد عام ١٩٩٣م، ولاسيما أن النسبة القومية في المنطقة متساوية، وهو عامل أجبر السلطة علىٰ التمسك بخيوط الواقعية والعقلانية للتعامل مع المسألة القومية ووحدة الدولة. ففي تتارستان يشكل التتر ٤٨٪ من السكان بينما الروس يشكلون نسبة ٤٣٪، بينما تتوزع نسب القوميات في بشكيريا بالشكل التالي: البشكير ٢١٫٩٪، التتر ٢٨٪ والروس ٣٩٫٣٪ (٢٨). وهي نسب عادة ما تثير في مراحل التخلخل الاجتماعي والسياسي النعرات القومية، وهو ما حدث بالفعل في تتارستان وبشكيريا في

السنوات العشر الأخيرة، غير أنها نعرات جرىٰ التحكم بها بفعل العوامل المشار إليها آنفاً، وبالأخص تلك التي تتعلق بغياب التسييس الاجتماعي، وفعالية السلطة وتحولها إلىٰ القوة الوحيدة القادرة علىٰ النشاط، والتنظيم والتحكم.

وشكلت هذه المقدمات خلفية نشوء الأحزاب والحركات الاجتماعية والسياسية في المنطقة، ففي بشكيريا سيطر علىٰ هواجسها روح الحفاظ علىٰ النفس بسبب تخوفهم من أن يلاقوا مصير الهنود الحمر في أمريكا(٢٩). ومن هنا تبلور الوعي السياسي وانحصاره ضمن حدود المشاعر القومية والوطنية وقيودها. فقد تعرض البشكير إلىٰ روسنة ثقافية أفقدتهم الكثير بما في ذلك اللغة، وليس مصادفة أن تظهر أحزاب تضع في اهتمامها تأسيس دور سينما باللغة البشكيرية ومعجمات لغة بشكيرية، ومقاهٍ بشكيرية، وعدد من ساعات التلفزيون والراديو باللغة البشكيرية، مثلما هو الحال عند حزب المركز الوطني البشكيري الذي تأسس عام ١٩٨٩-١٩٩٠م. وينطبق هذا علىٰ الأحزاب الأخرىٰ كالحزب الوطني البشكيري الذي تأسس عام ١٩٩١م وحزب الشبيبة البشكيرية وغيرهما. أما في الواقع فإن هذه الأحزاب أقرب إلىٰ الحركات الاجتماعية منها إلىٰ أحزاب سياسية، وهي الحالة نفسها بالنسبة إلىٰ تجمعات التتر والروس وأحزابهما في بشكيريا، فهم يتوزعون أيضاً بين تيارات القومية المتطرفة والنزوع الأوروآسيوي والأممية. وإلىٰ جانب هذه التيارات القومية توجد الحركة الشيوعية بمختلف تياراتها سواء بصورة منظمة أو كبقايا في السلطة التنفيذية والأجهزة الإدارية، إضافة إلىٰ ذلك فإن الأغلبية الساحقة من المجتمع هنا مازالت تتسم بروح الجماعية وقيم الاعتدال. ولعل الاستفتاءات الكبرىٰ التي جرت في تتارستان وبشكيريا حول العلاقة بالمركز (موسكو) المتعلقة بمبادئ الاستقلال والسيادة تشير إلىٰ هذا الاتجاه،

فقد صوّت ٨٠٪ من السكان في تتارستان وأيّد منهم فكرة السيادة والاستقلال ضمن الفيدرالية الروسية نحو ٦٠٪، في حين صوت ٧٥٪ بنعم في بشكيريا. كل ذلك يكشف عن أن المشكلات الكبرىٰ التي تحدد اتجاه الوعي السياسي القومي تدور حول المسائل المتعلقة بكيفية بناء العلاقة المعتدلة والمعقولة مع المركز الروسي، أي إنها تدور حول أولوية العلاقات الاقتصادية والسياسية، بينما تنسحب الحوافز الثقافية والدينية إلىٰ الخلف، ومن هنا ضعفت الحركات الدينية السياسية ولاسيما نماذجها المتطرفة.

إننا نعثر في المنطقة علىٰ تيارين كبيرين يتقاسمان التوجه الديني، أحدهما يمكن دعوته بالتيار التركي-المسلم الذي يجمع البشكير والتتر في معارضتهم لنمط الحياة الروسي، والثاني بالسلافي-النصراني المؤيد لتاريخ السيطرة الروسية في المنطقة. وهما تياران هلاميان يعكسان حالة المنطقة العريقة في قلب روسيا القيصرية والسوفيتية والمعاصرة، وبسبب تعرضها لروسنة ثقافية مديدة، أنتجت ما سبق وأسميته بالإسلام الروسي الهش والضعيف فكرياً وعقائدياً وسياسياً. وتعرض هذا الكيان المتبقي في مسامات العلاقات الاجتماعية والعادات إلىٰ سحق عنيف في المرحلة السوفيتية، وحالما أخذت بالبروز نزعة الاستقلال والدفاع عن السيادة في أواخر البيروسترويكا وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي، تعرضت المؤسسة الدينية بدورها إلىٰ انشقاقات كما لو أنها تعيد حالة التصدع في الدولة.

فقد كان مركز علماء الدين والإفتاء في الجزء الأوربي من روسيا يقع في بشكيريا (العاصمة أوفا) برئاسة طلعت تاج الدين، ومع ازدياد «ثورات الشعوب» في عام ١٩٩٠م ازدادت أيضاً «ثورات» المؤسسة الدينية. لهذا جرىٰ تقسيمها علىٰ قسمين تتري وبشكيري، وجرىٰ دعم هذه الانقسامات من جانب السلطات. وهي عملية تكشف عن أن توظيف الدين والمؤسسة الدينية في هذه المنطقة يخضع لتأثير مباشر وغير مباشر من قبل السلطات

نفسها، أي إن الحركات الدينية فيها مازالت خاضعة بصورة مباشرة وغير مباشرة للسلطة (التنفيذية)، باستثناء شذرات متناثرة من حزب النهضة الإسلامية، الذي يمثل في رؤيته ومساعيه البعد الإسلامي الخالص لا البعد القومي، ومن هنا كان ضعفه في هذه المنطقة وضعف الحركات الإسلامية السياسية بشكل عام.

إن الإسلام والمؤسسة الدينية الإسلامية في منطقة حوض الفولغا سوف يبقيان لفترة طويلة قادمة تحت تأثير السلطات والدولة، إنهما نسخة مكرورة لموقع الكنيسة الأرثوذكسية الروسية في روسيا وحالتها. وهو أمر طبيعي في ظروف منطقة لم يتكامل استقلالها النسبي ضمن الفيدرالية الروسية، وحتى في حالة افتراض تكامل الاستقلال النسبي ضمن الفيدرالية الروسية؛ فإن مسار الظاهرة الإسلامية سوف يتجه صوب تحويل الإسلام والتقاليد الإسلامية إلى جزء من الثقافة القومية، أي إن اتجاه تسييسه سوف يضعف أكثر فأكثر، مع احتمال تجذّره الجديد في الوعي الاجتماعي والأخلاقي والعادات، بِعدِّه ضمانة روحية للأصالة القومية والتاريخية للمنطقة.

ب ـ واقع "الإسلام السياسي" في الشيشان وآفاقه:

وعلى عكس منطقة الفولغا فإن الإسلام في الشيشان ظاهرة مغايرة تماماً. وهو اختلاف حدده أساساً كيفية تجلي العوامل الثلاثة المشار إليها آنفاً في مرحلة تفكك الدولة (السوفيتية أولاً والروسية ثانياً)، فالشيشان من مناطق «الأطراف» لا المركز، والعلاقة بينه وبين المركز الروسي اتسمت تاريخياً بالتشنج والحساسية، إضافة إلى عدم اندماج الشيشانيين روحياً في الثقافة الروسية، وهي عوامل يصعب فهم حقيقتها وأثرها الملموس في تنشيط البعد السياسي في الإسلام دون دراسة تاريخها.

واجه الشيشانيون السيطرة الروسية بضراوة مستميتة ابتداءً من انتفاضة الإمام منصور النقشبندي عام ١٧٨٣م وانتهاءً بحركة الإمام شاميل وهزيمتها عام ١٨٥٩م بعد أن دامت ما يقارب ربع قرن من الكفاح البطولي ضد الغزو الروسي. وتحولت لاحقاً إلىٰ مصدر اعتزاز لا يتناهىٰ في الوعي القومي والديني والثقافي للقوقاز الإسلامي بشكل عام والشيشاني بشكل خاص. وقدم الشيشانيون تضحيات كبيرة، فقد كان التوسع الروسي يجري من أجل الأرض والاستيلاء عليها، وعليها ترتبت السياسة الروسية في اقتلاع السكان الأصليين من مناطقهم أو ترحيلهم أو تهجيرهم إلىٰ مناطق أخرىٰ. ويمكن الإشارة هنا إلىٰ إحدىٰ الرسائل التي بعث بها القيصر الروسي نيكولاي الأول إلىٰ الجنرال باسكيفتش عام ١٨٢٩م يمدحه بها علىٰ إخضاعه سكان الجبل ويطالبه بالقضاء النهائي علىٰ كل من يعارض الوجود الروسي، في حين اقترح الجنرال ميلوتين علىٰ القيصر الكسندر الثاني طرد القبائل التي تميزت بقتالها للروس من أراضيها، وهي سياسة ميزت تاريخ القيصرية كلها، وجرىٰ تطبيقها مع كل فرصة مواتية، بحيث جعل ذلك البعض يتكلم عن «ذهنية شيشانية» تجد في كل جنرال روسي تجسيداً للشر.

فالشيشانيون والأنغوشيون ينحدرون من أصل واحد ولغتهم من فصيلة اللغة القوقازية الإيبرية، وسادت الأبجدية العربية فيها حتىٰ ثورة أكتوبر إلىٰ أن جرىٰ تحويلها إلىٰ الحروف اللاتينية عام ١٩٢٣م بالنسبة إلىٰ الأنغوشيين وفي عام ١٩٢٥م بالنسبة إلىٰ الشيشانيين، وفي عام ١٩٢٨م جرىٰ تحويلها إلىٰ الكيريلية (الروسية). وهكذا استمرت الحالة حتىٰ الآن مع إمكانية تحويلها التي لم تحسم بصورة نهائية (إلىٰ اللاتينية أو إلىٰ العربية). ومع ذلك ظل الشيشانيون والأنغوشيون يتكلمون لغتهم الأم ويتقنونها جميعاً، ولم يؤثر عليها تاريخ الشتات الطويل بعد تهجيرهم في

الأربعينيات من أراضيهم إلىٰ مختلف أصقاع الاتحاد السوفيتي[٣٠] مما يكشف بدوره عن أنهم لم يندمجوا في الثقافة الروسية روحياً ولم يتخلوا عما هو مميز لهم، وهو تميز ارتبط أساساً بجوهرية الكيان الروحي ـ الإسلامي في المصير التاريخي للشيشان[٣١].

دخل الإسلام إلىٰ هذه المناطق عبر داغستان، وهو إسلام حنفي المذهب، طرائقي صوفي في تركيبته الاجتماعية، إذ لعبت الطرق الصوفية ـ وبالأخص النقشبندية والقادرية ـ دوراً هائلاً في ترسيخ الإسلام في هذه المناطق. واستطاعت من خلال المدارس والمكاتب توسيع رقعة الإسلام وتعميقها في ربوع القوقاز، فقد كانت حتىٰ ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م نحو ٨٠٠ مدرسة في الشيشان و٤٢٧ في أنغوشيا، وليس صدفة أن تقترن حركة الإمام شاميل في الوعي التاريخي والسياسي الروسي بتسمية (حركة المريدين). أما في الواقع فقد كانت هذه الحركة ـ كما هي الحال بالنسبة إلىٰ الحركات التحررية الكبرىٰ في التاريخ ـ تستجيب لخصائص التركيبة الاجتماعية للشيشان، والمتميزة بطابعها القبلي والعائلي. ومن هنا كانت استجابتها للتصوف الذي استطاع تطويع هذه التركيبة، واستجاب لها في الوقت نفسه من خلال فكرة الطريقة (الصوفية) نفسها وممارستها. ولهذا اتخذ في ظروف الشيشان هيئة الحركة المجاهدة في دفاعها عن الإسلام والقوقاز جميعاً فهي حركة مريديه أو أتباعه المخلصين.

إن هذه التقاليد العريقة للتصوف واندماجها في البنية الاجتماعية والروحية (حيث كان عدد المريدين بين الشيشانيين نحو ٠٠٠ر٦٠، وبين الأنغوشيين نحو ٠٠٠ر١٠) كانت تعيد إنتاج نفسها في ظل المتغيرات الحرجة لتاريخ المنطقة وصراعها من أجل الحرية والاستقلال، بما في ذلك المرحلة السوفيتية.

فقد بشّرت ثورة أكتوبر لعام ١٩١٧م في شعاراتها عن مشاعر الحرية

للشعوب التي اضطهدتها القيصرية الروسية، وكانت الاستجابة الحية لظمأ الاستقلال والحرية المنشودة من جانب «الشعوب الصغيرة» بما يكفل لها ممارسة حقوقها القومية والثقافية والسياسية، وعوّضت السلطة السوفيتية في أعوامها الأولىٰ عن قرون الاضطهاد الشرس للقيصرية، وشكلت بعجلة أحياناً دولاً وقوميات ذات إدارات ومراكز. وضمن هذه العملية جرىٰ تأسيس الشيشان في كانون الثاني عام ١٩٢٢م. وفي تموز من عام ١٩٢٤م جرىٰ الإعلان عن الحكم الذاتي للانغوشيين (ضمن جمهورية روسيا الاتحادية)، وفي كانون الأول عام ١٩٣٦م جرىٰ توحيدهما في تركيبة جديدة هي الجمهورية الأنغوشية ـ الشيشانية.

وفي الثالث من شباط عام ١٩٤٤م جرىٰ حل هذه الجمهورية وتهجير أغلب سكانها إلىٰ جمهوريات آسيا الوسطىٰ وكازاخستان في أشد الأشهر برودة وقسوة، وتعرض الكثير منهم ـ ولاسيما الكبار والنساء والأطفال ـ إلىٰ المرض والموت، بحيث وصلت نسبة الوفيات بينهم إلىٰ ٦٠٪ في حين جرىٰ حرق بيوت وقرىٰ من رفض السفر والرحيل، وكانت تهمة ترحيلهم هي مساعدتهم للألمان والتعاون معهم في الحرب ضد الدولة السوفيتية. وهي تهمة باطلة فتقاليدهم لا تسمح لهم بذلك، والواقع يشهد بأن تضحياتهم الكبيرة ومساهمتهم الفعالة في الدفاع عن الوطن السوفيتي لم تقل عن شعوبه الأخرىٰ العديدة، وأدىٰ ترحيلهم القسري هذا إلىٰ تعميق المصير المأساوي للشيشانيين إذ أجبر شعب فارس علىٰ الصعلكة في أصقاع الاتحاد السوفيتي.

ورافق هذا التهجير إلغاء هويتهم السياسية واقتسام أراضيهم وشرذمتهم في مناطق مترامية من آسيا الوسطىٰ وكازاخستان إلىٰ داغستان وأوسيتيا ومناطق ستافروبول وراستوف وغيرها من المناطق. وبما أن تقاليد البنية الاجتماعية للشيشانيين تتسم بالعلاقات القبلية والعائلية لهذا عمّقت هذه

العلاقات في ظل التهجير والغربة شعور الانتماء الموحّد، الذي بدأ يعيد إنتاج الوحدة الاجتماعية القديمة ونظامها التراتبي من خلال البنى «المهنية» الجديدة، أي أخذت تتكون علاقات العوائل المهنية (في الصناعة والزراعة والتجارة والبناء وغيرها) وتوزيع المهمات ضمنها بالطريقة التي تكفل استمرارية العيش والبقاء في ظروف المهجر. لقد أنتج ذلك مقدمات ما سمي لاحقاً «بالمافيا الشيشانية». أما في الواقع فإنه لا مافيا بالمعنى الاقتصادي والعصاباتي، لقد اضطرتهم ظروف التعامل غير الأخلاقي معهم على أن يواجهوا الواقع كما هو. لقد كان سلوكهم سلوك التحدي العنيد لقومية مسحوقة، ومن هنا ترسخت الشجاعة والجرأة والتحدي والاعتزاز بالنفس والمروءة وغيرها من الفضائل في نفوسهم، وبمقابل ذلك بقاء شعور النفور التام من السلطة المركزية.

إلا أن القضية الأعمق بالنسبة إلى الشيشانيين كانت قضية الأرض، فإصدار القوانين المتعلقة بإعادة الاعتبار «للشعوب المنفية» بعد موت ستالين، كان المحاولة الأولى من جانب السلطة السوفيتية لإعادة الحق إلى أهله، إلا أنها أثارت ـ على خلفية الأرض المقتطعة والموزعة والمأهولة الآن من جانب أناس آخرين ـ شعوراً مزدوجاً عند الشيشانيين، إذ واجهوا هنا أيضاً مشاعر المقاومة من قبل السكان الذين أخذوا بيوتهم وأراضيهم، وكذلك استفزاز مشاعرهم عندما شاهدوا حجارة قبور آبائهم وأجدادهم مرصوفة في الطرقات وفي حيطان البيوت الجديدة.

وعندما بدأت البيروسترويكا بإثارة العلاقات الاجتماعية والقومية بسبب ضعف الرؤية الاستراتيجية وغياب تناسب الأولويات العملية فيها، أخذت مسألة الأرض تبرز من جديد ومعها ذكريات الماضي المرير. وتتوجت أحداث آب ١٩٩١م وإخفاق «المحاولة الانقلابية» بتحولات سياسية عميقة جعلت من فكرة الاستقلال التام عن الدولة الروسية أحد

الشعارات الكبرىٰ والجامعة للشعب الشيشاني، ومرت هذه العملية بسلسلة من الانقلابات والصراعات الداخلية توجت بصعود الجنرال جهار دودايف إلىٰ الحكم ودعوته المتواصلة والمبدئية إلىٰ الانفصال التام عن السيطرة المركزية، مع أنه لم يكن معارضاً لوحدة الاتحاد السوفيتي.

وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي وصعود الراديكالية الديمقراطية إلىٰ السلطة بدأت عملية الانحلال تترسخ بما في ذلك في الفيدرالية الروسية، إلا أنها كانت مقبولة في بادئ الأمر بالنسبة إلىٰ المركز، لأنها ساعدته علىٰ التخلص من «القيادات القديمة». وفي وقت لاحق (إضافة إلىٰ أسباب اقتصادية متعلقة بالقضاء علىٰ شواهد وأدلة تكشف تورط الكثير من القيادات والشخصيات داخل المركز الروسي - موسكو في صفقات مربحة لتهريب النفط من خلال الشيشان) جرىٰ إعلان ما يسمىٰ بإعادة النظام الدستوري في الشيشان، الذي كان يعني عملياً ابتداء الحملة العسكرية وبداية الحرب التي استمرت نحو سنتين تعرّض فيها الجيش الروسي للهزيمة، والمجتمع والدولة الشيشانية إلىٰ خسائر فادحة وتدمير لا مثيل له في البنية التحتية والأموال والأنفس.

أدت نتائج الحرب إلىٰ انفصالٍ واقعي للشيشان عن روسيا، وتحول العداء والأخذ بالثأر إلىٰ عنصر دفين غير مرئي موجود في مجمل العلاقات بين المركز الروسي والشيشان. وأصبح الاستقلال التام والناجز المطلب الأول للشيشانيين (سلطة ومعارضة). وفي ظل هذه المواجهة تحول الماضي إلىٰ رموز حية، وأصبحت فكرة «حرب الثلاثمئة سنة» بين الروس والقوقاز الرمز المتلألئ في شعارات الجماهير والأحزاب والأشخاص وخطاباتهم، وهي حرب تفقد قيمتها في حال حصرها ضمن مفاهيم التحدي والمواجهة الحربية.

فقد جرت عدة حروب وتضحيات هائلة للشيشانيين تحت راية

الإسلام، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحرب الأخيرة، فالرايات الخضر وشعارات «لا إله إلا الله محمد رسول الله» والعصابات الخضر على جباه المقاتلين وأمثالها تشير إلى أن العلاقة بين الإسلام والهوية الشيشانية (القوقازية) هي علاقة عضوية غير مفتعلة، لها تاريخها العريق في حركات المريدين البطولية.

إن العلاقة العضوية بين المكوّن الإسلامي والشيشاني هي علاقة وجودية يصعب تحديدها بمفاهيم المذاهب والانتماءات الحزبية الضيقة، ومن ثم فإن الصراعات الأولى التي أخذت تنشأ في الشيشان (بعد خروج القوات الروسية منها وتوقيع معاهدة السلم بين موسكو والشيشان) حول طبيعة النظام والدولة، والإجماع العام على ضرورة إنشاء دولة إسلامية، يعكس طبيعة هذه العلاقة. فالإجماع على الإسلام يعكس من جهة طبيعة العلاقة العضوية بين العنصر الشيشاني (القومي) والعنصر الإسلامي (الثقافي الروحي)، ويكشف من جهة أخرى عما في الإسلام من قوة وأثر مترسِّخين في الوعي التاريخي والثقافي للشيشانيين، لأنه عقيدة التوحيد الاجتماعي والروحي.

وتجسّد هذا التوجه الأولي للسلطة والقوى التي خاضت النضال ضد القوات الروسية بإعلان ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية، وإنشاء محاكم شرعية تأخذ على عاتقها مهمة تنفيذ الحدود (العقوبات). ولم يكن هذا التوجه سلوكاً دينياً مباشراً وإنما كان يحوي في أعماقه محاولة تمييز الدولة الشيشانية والكيان الشيشاني عن روسيا والروس، أي إنهم أرادوا البرهنة للمركز الروسي ولروسيا والعالم على أنهم ينتمون لعالم الإسلام بما في ذلك أسلوب تنفيذ العقوبات.

وتحول الإسلام من ميدان العادات إلى ميدان الدولة، وأجبر ذلك بالضرورة المؤسسات الشرعية الجديدة على تعلم أبجدية الفقه والمدارس

الفقهية، وتحول الإسلام إلىٰ الوعاء العام والمشترك للجميع في العادات والعبادات، واحتوىٰ هذا التوجه في أعماقه علىٰ بعد سياسي صب في اتجاه تمييز الشيشان عن روسيا اجتماعياً وسياسياً وقانونياً وأخلاقياً، مما كان يعني ضرورة انفصال الشيشانيين وتكوين دولتهم المستقلة. وهوبعد متعمق بفعل الحصار المفروض علىٰ الشيشان من جانب روسيا وعدم الاعتراف بالدولة الشيشانية واستقلالها التام عالمياً.

وسوف يتعمق هذا البعد في الأحوال كافة، ففي حالة استمرار الحصار الروسي يصبح الإسلام إلىٰ جانب جوهريته في التاريخ والوعي القومي الشيشاني العروة الوثقىٰ للثقة بالنفس، وفي حالة الحصول علىٰ الاستقلال فإن الإسلام يثبت أكثر فأكثر قيمته الروحية والعملية لأنه مصدر انتصارهم واستقلالهم.

إضافة إلىٰ ذلك فإن هذا البعد السياسي يتسم بمعالم واضحة من حيث احتمالات تطوره بفعل ارتباطه الوثيق بفكرة الدولة والمجتمع واستقلالهما السياسي والثقافي، مما يجعل من الإسلام كياناً جامعاً للشيشانيين ويسهم في الإطار العام بتعميق عناصر العقيدة التوحيدية (الإيمانية والاجتماعية). ولا يغير من ذلك شيئاً إمكانية الخلافات الحادة بين قواه الاجتماعية والسياسية وذلك لأن تسييس الظاهرة الإسلامية في الشيشان لم يكن نتاجاً للصراعات الداخلية الباحثة عن بديل اجتماعي وسياسي وثقافي للدولة والمجتمع، بل جرىٰ ضمن النضال من أجل التحرر والاستقلال الوطني، مما أعطىٰ الإسلام مظهر العقيدة السياسية الممثلة لوجدان الدولة والمجتمع الشيشانيين وتاريخهما ومصالحهما. لذا فإن الاحتمالات الكبرىٰ في تفعيله السياسي تصب في تيار الاعتدال.

جـ ـ واقع "الإسلام السياسي" في الداغستان وآفاقه:

إذا كان تباين الظاهرة الإسلامية في منطقتي حوض الفولغا والشيشان يقوم في مستوىٰ التفعيل السياسي للإسلام، فإنهما تشتركان في وضوح الصيغة النهائية والاحتمالات الواقعية لمسار «الإسلام السياسي». أما بالنسبة إلىٰ الداغستان (ومن خلاله شمال القوقاز)، فإن «الإسلام السياسي» هو الإشكالية الأكثر تعقيداً بسبب تنوع الاحتمالات القائمة فيه وعدم تكافؤها الداخلي.

ففي الداغستان تتضح كامل مشكلات روسيا الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والقومية. فالانهيار الاقتصادي بلغ في الداغستان درجته القصوىٰ، إذ انخفض فيه الإنتاج الصناعي والزراعي إلىٰ ٧٥٪ عما كان عليه الأمر في المرحلة السوفيتية، وبلغت البطالة أرقاماً قياسية إذ طالت أكثر من نصف القادرين علىٰ العمل ولاسيما الشباب منهم، وأصبح الضياع الفكري والروحي حالةً طبيعية بعد سقوط الأيديولوجية الشيوعية الجامعة لتنوع الإثنيات والقوميات(٣٢). أما قومياً فقد أدت الأسباب الآنفة وعلىٰ خلفية تحلل البنية الاجتماعية وهرميتها التقليدية إلىٰ توتير العلاقات بين الأقوام والشعوب والإثنيات القاطنة في الداغستان.

وفجّر تضافر هذه المشكلات الحالة الاجتماعية والسياسية والقومية في الداغستان من جهة، وبين الداغستان وروسيا (المركز) من جهة أخرىٰ. وفي ظل التحولات التي جرت في روسيا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وأحداث الشيشان الدامية بدأ تفعيل العامل الإسلامي يتخذ مظاهرَ غايةً في التنوع، ويصعب التحكم به من جانب السلطات والقوىٰ الاجتماعية والسياسية أيضاً. فغياب أيديولوجية موحدة في ظل تنوع إثني هائل وانهيار اقتصادي وتهشيم البنية الاجتماعية والأخلاق، يجعل من الصعب تبلور العناصر العقلانية في الفكر والسياسة.

ومن هنا يمكننا القول: إن الداغستان هي روسيا مصغرة من حيث مكوناتها الإثنية والقومية، وهو عنصر جميل من حيث محتواه الثقافي، قلق من الناحية السياسية في حالة غياب آلية موحدة تأخذ في الحسبان صيغة التجاوب المتبادل التي تشكلت تاريخياً في مجرىٰ تجارب الإثنيات والقوميات نفسها(٣٣)، وقد أوجد تاريخ الداغستان فسيفساء إثنية وقومية مبنية علىٰ أسس تراتبية مقبولة من جانب الجميع، وموحدة روحياً بالإسلام والعادات (الجبلية).

فالداغستان تحتل الموقع الأكبر والأساسي إلىٰ جانب الشيشان في شمال القوقاز، حيث يقطن في أراضيه البالغة ٣٠٠ر٥٠ كم٢ عشرات الإثنيات والأقوام والتجمعات والطوائف، فهناك الأفاريون والدارغينيون والليسغينيون والكوميكيون واللاكيون والنغاتسيون والتاباسارانيون والروتولويون والتساخوريون والأغوليون والعنديون وكذلك التتر والتاتيون والاسيتينيون المسلمون وغيرهم من الأقوام الصغيرة(٣٤)، وأنجز تاريخهم تراتبية حافظت علىٰ وحدة الداغستان استناداً إلىٰ معايير الاحترام والتقدير لا إلىٰ القوة والبطش، إذ يحتل الأفاريون ـ علىٰ سبيل المثال ـ رأس الهرم التراتبي في البنية القومية والاجتماعية والسياسية والروحية، وإلىٰ جانبهم أو بعدهم تتوالىٰ الأقوام الأخرىٰ مثل اللاكيين والكوميكيين والدارغينيين وهلم جرا، بوصفهم أقدم شعوب الداغستان وأكثرها أثراً في تاريخه السياسي والثقافي. فمن بين الأفاريين ظهرت حركة المريدين بقيادة الإمام شاميل، وهم يعيشون أساساً في غرب الداغستان في مناطق خونزاخ وغونيب وشرشبيل، أي في أشد المناطق وعورة. في حين يسكن اللاكيون وسط الداغستان، وهم أكثر الاقوام حظاً من الثقافة. وينقسم الليسغينيون قسمين، أحدهما في الداغستان (روسيا) والقسم الآخر في أذربيجان وإيران. أما الكوميكيون فيعيشون في شمال الداغستان وشمال

شرقه، وبالأخص في مناطق خسافيورت وبابايورت وكزهيورت. أما التاباسارانيون فيعيشون شمال الليسغينين، وهم أقرب إليهم لغة، وحافظوا تاريخياً على وحدتهم وتقاليدهم القديمة، وأما النغاتسيون فهم بقايا الشعوب التركمانية من قبائل الخروف الأسود والخروف الأبيض.

وأنتجت هذه التركيبة تراتبية إثنية واجتماعية بين الشعوب والأقوام، كما نعثر عليها في احترام الشيوخ وحب الصغار، وتجسّدت هذه الهرمية في كل شيء، مما أعطى وحدتها الداخلية التي رسّخها الإسلام وثقافته الروحية فيهم شعور الانتماء للكل الداغستاني. أما تنوع المذاهب من سنية شافعية وحنفية، وشيعية جعفرية، وطرائقية صوفية من شاذلية وقادرية ونقشبندية وبالأخص بين الأفاريين والكوميكيين، أي بين الأقوام الأكثر رفعة، فإنه لم يؤثر في وحدة الإسلام في الداغستان.

ولم يعق هذا التنوع وحدة الإسلام في الداغستان وانتشاره بين شعوب القوقاز، فقد لعب الداغستان دوراً هائلاً في نشر الإسلام بين الشيشانيين والانغوشيين. وظهر في الداغستان شخصيات فكرية وروحية إسلامية كبرى مثل أبي بكر محمد بن موسى الدربندي (القرن الرابع الهجري) ومحمد بن موسى القدطولي (القرن العاشر الهجري) والحسن الكودالي (القرن الحادي عشر الهجري). وانفرد تاريخ الإسلام في الداغستان بمستوى ثقافي متطور بالنسبة إلى القوقاز، ومن هنا زاد الاهتمام بالعلوم الدينية وضعفت عناصر العادات الجبلية قياساً بمناطق القوقاز الأخرى(٣٥). وهو أحد الأسباب التي تفسر الخلاف الشديد بين علماء الدين الداغستانيين والإمام شاميل في دعوته إياهم إلى الإفتاء بالجهاد ضد الغزو الروسي.

واستمرت هذه الحالة بمقوماتها المشار إليها آنفاً حتى ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م، التي أشركت الشعوب المضطهدة في عملية تثوير راديكالية شاملة. ولم تشذ الداغستان عن تأثير هذه الراديكالية، فقد أدت

التحولات الاجتماعية إلى خلخلة البنية الاجتماعية للتراتبية التقليدية، فإذا كان الداغستانيون حتى الثورة يعيشون في المناطق الجبلية ويزاولون مهنة الرعي، فإن بناء المصانع والتمدين وتطوير الزراعة هدم هذه البنية التقليدية. فقد كانت نسبة الكوميكيين على سبيل المثال في المدن عام ١٩٢٦م ٥ر٧٪ في حين بلغت في عام ١٩٧٠م ٤٠٪. وارتفعت نسبة التاباسارانيين للفترة نفسها من ٠ر١٪ إلى ٢ر١٦٪ وهكذا الحال بالنسبة إلى جميع الأقوام الأخرى[٣٦]، بينما هاجر الكثير منهم إلى داخل روسيا للإقامة الدائمة فيها أو للعمل المؤقت حيث يحتلون نحو ٦٠٪ من نسبة عمال البناء في أرياف الشرق الأقصى (الروسي).

وتعرضت اللغة والأبجدية إلى عدة تغيرات، فقد كانت الأبجدية العربية هي السائدة قبل الثورة، أما اللغة العربية فقد كانت لغة علماء الدين والمثقفين وبعد الثورة جرى عَدُّ اللغة العربية لغةً رجعية! واستعيض عنها لفترة باللغة الكوميكية (والأذربيجانية). وبعد عام ١٩٢٣م جرى إحلال اللغة التركية بفعل تحسن العلاقات التركية ـ السوفيتية، واستمرت هذه الحالة حتى عام ١٩٢٨م ومع حلول عام ١٩٣٣م أخذت العلاقة تسوء بين روسيا وتركيا، وتبعها ضعف اللغة التركية واضمحلالها اللاحق، فقد كانت ٩ صحائف تصدر باللغة التركية عام ١٩٣٣م من أصل ١٢ صحيفة، ومع حلول عام ١٩٣٥م وجدت ١٢ صحيفة بالإيبرية القوقازية و٨ صحائف بالفارسية إلى جانب ١٠ صحائف بالتركية، ومنذ عام ١٩٣٥م حلت الأبجدية اللاتينية، وفي عام ١٩٣٨م الكيريلية (الروسية).

وينطبق هذا على الموقف من الدين والمؤسسة الدينية (الإسلامية)، إذ جرت تصفية علماء الدين وهدم المساجد والقضاء على المدارس الدينية في مجرى السياق العام لمعاداة الدين في المرحلة السوفيتية، فقد كان عدد المساجد في الداغستان قبل الثورة نحو ٢٦٥٦ مسجداً، بينما هبط عام

١٩٧٧م إلىٰ ٢٧ مسجداً. ولم تبق مدرسة واحدة من المدارس البالغ عددها ٨٠٦ قبل الثورة في عام ١٩٧٧م، وانخفض عدد علماء الدين في الفترة نفسها من ٤٠٠٠٠ شخص إلىٰ ٥٠ شخصاً فقط.

واستندت هذه التغييرات الراديكالية التي مسّت بنية العلاقات الاجتماعية والقومية والثقافية إلىٰ استراتيجية بديلة تنطلق من رؤية خاصة (بلشفية) عن ضرورة استبدال نظام إداري بالهرمية التقليدية، مع تعزيز فكرة «القومية الداغستانية» وترسيخها بأيديولوجية شيوعية. بينما لا ضابط ولا قيود للتحولات التي رافقت مرحلة البيروسترويكا والديمقراطية الروسية المعاصرة. حقيقة أن المرحلة السوفيتية لم تقض بصورة نهائية علىٰ تقاليد الماضي، إذ تحولت الأيديولوجية الشيوعية - كما هي الحال بالنسبة إلىٰ الإسلام في ظل السلطة السوفيتية - إلىٰ شيءٍ أقرب للعادات منه إلىٰ الفكر والنظام. فكلاهما استجاب لفكرة الجماعة والوحدة وروحها. وليس مصادفة - علىٰ سبيل المثال - ألا تتقبل الداغستان نظام الرئاسة، وأبقت علىٰ نظام المجلس العام لإدارة شؤون الدولة عبر تمثيل مختلف القوميات فيه، في حين أسهمت التحولات الحالية علىٰ تفتيت القدر المتبقي من الوحدة، واستثارة مختلف التناقضات الاجتماعية والقومية والفكرية، مثل الصراع علىٰ الأرض وانقسام المؤسسة الدينية (الإسلامية) علىٰ أساس قومي ومناطقي. وأصبح الإسلام والتراث الإسلامي جزءاً من معترك المصالح الاقتصادية الضيقة وألاعيب السياسة، بحيث جرىٰ تحويله (وبالأخص من جانب السلطات وبعض أعضاء البرلمان) إلىٰ وسيلة للربح والمقايضة المالية.

في ظل هذه التجزئة بدأت تتبرعم من جديد العناصر التي حفظت للداغستان فيما مضىٰ تماسكه الداخلي، أي الإسلام الشعبي المتحرر من سيطرة السلطات والمصالح العابرة والضيقة، وازداد تأثير الطرق الصوفية

كالنقشبندية والقادرية والشاذلية وشيوخها القدماء والمعاصرين. وأخذت قبورهم تتحول إلى مزارات، كما هي الحال بالنسبة إلى قبر الشيخ عبدالرحمن السفراتلي النقشبندي بين الكوميكيين، والشيخ محمد البلكاني (الذي قتل عام ١٩٢٢م) بين الأفاريين. بينما أخذ يتعمق (في أثناء الحرب الروسية-الشيشانية الأخيرة وبعدها) إدراك قيمة الموروث الثقافي الإسلامي بالنسبة إلى الحفاظ على الهوية من الانحلال التام في نزاعات لا تحصى. ولاسيما أن المرحلة الأخيرة كشفت عن خطورة التحلل الاجتماعي والأخلاقي الذي رافقته موجة صراعات دموية حادة واغتيالات فردية وجماعية وتفجيرات في منطقة تعودت وتربت تاريخياً على احترام الشيوخ والنساء والوفاء بالعهد واحترام الكلمة والجار وكرم الضيافة وغيرها من الفضائل، وهو السبب الذي بدأ يدفع الكثيرين للاحتماء بالطرق الصوفية واستعادة موروثها الروحي القديم، بوصفه الرد الأول على حالة التشرذم والصراع.

إننا نقف أمام ظاهرة تحول الإسلام إلى مبدأ عملي لتوحيد القوى المجزأة، ولا يغير من حقيقة هذه الظاهرة ارتباطها الأولي بعناصر الإثنية والمناطقية، كما هي الحال بالنسبة إلى انتشار القادرية بين العنديين والنقشبندية بين الدرغينيين والكوميكيين، كما نرى تحول الشاذلية إلى طريقة مقبولة عند الجميع أيضاً.

وتبع هذه الظاهرة صعود تيارات إسلامية شتى. فمنهم أولئك الذين يتمركزون في وسط الداغستان في منطقة بويناك وبالأخص في قراها الثلاث كاراماخي وجاباتماخي وكدار، ويقدر عددهم بنحو ١٢٠٠٠ شخص، وأطلقوا على قراهم تسمية «مناطق الإسلام» وعلى أنفسهم «الجماعة الإسلامية» وانتخبوا أميرهم مختار عطايف، وعقيدهم العسكري جار الله حجي محمد مع شرطة عسكرية قوامها ٦٠٠ شخص.

وهناك مجموعة أخرى في قرية غوبدين أطلقوا على أنفسهم أيضاً تسمية «الجماعة الإسلامية» وأميرها خصبولات خصبولاتوف. وتدعو هذه الجماعة إلى محاربة التعليم الدنيوي وإقامة دولة إسلامية تحكمها الشريعة.
وهناك معقل آخر لهم في قرية كازيليورت وإمامهم ملا بهاء الدين الذي طرده فيما مضى مفتي الداغستان السابق سعيد محمد بكاروف. وتعد هذه الجماعة نفسها من أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب. والشيء نفسه يمكن قوله عن المجموعة التي أسسها أحمد قاضي أختايف (الذي توفي عام ١٩٩٨ م)، إلا أنه بالخلاف عمن سبقه يتسم بالاعتدال السياسي، بينما يمثل بهاء الدين الكازيليورتي وأتباعه البالغ عددهم نحو ٢٠٠٠ شخص التيار الراديكالي. أما جماعة أيوب الاستراخاني المتمركزة في جنوب الداغستان، التي يبلغ عددها نحو ٤٥٠ فلها مواقف متشددة تجاه المسلمين الآخرين وتدعوهم بالمنافقين[٣٧].

إن تنوع الردود الإسلامية على الحالة الإثنية والقومية والاجتماعية والروحية يستمد مقوماته من تنوع مستويات الانهيار والتجزئة وتباينه. إلا أننا نكتشف في هذه العملية ملامح تجميع الكيان الداغستاني من خلال استثارة عناصر الوحدة فيه عبر صياغة «نماذج مثلى» للعمل. وليست «المناطق الإسلامية» و«الجماعة الإسلامية» و«الأمير الإسلامي» و«الشرطة الإسلامية» سوى الردود المنظمة الأولى على حالة الانهيار والتفكك في المجتمع والسلطة. أي إنها الرد الإسلامي المنظم على الحالة السياسية والاجتماعية والأمنية والأخلاقية في الداغستان المعاصرة. وليس مصادفة أن تسعى السلطات إلى جر هذه المجموعات إلى مواجهة مسلحة معها، إلا أنها تعرضت للإخفاق بفعل السياسة الحكيمة التي اتبعتها هذه المناطق وقياداتها التي أكدت أن ما تقوم به الجماعات الإسلامية في مناطقها لا يتصف بالإكراه، وأن الناس أحرار باختيار نمط الحياة الذي يريدونه، وأن

ذلك لا يتعارض مع قوانين الدولة. وما قيل عن الجماعات الإسلامية يمكن قوله عن حركة المريدين المتزايدة كمّاً ونوعاً.

من كل ذلك يبدو واضحاً اتجاه تجميع القوىٰ ورصّها بالشكل الذي يعيد للداغستان إمكانية تجنب الحرب الداخلية (الأهلية) والخارجية (مع المركز الروسي). ومن هنا تظل الاحتمالات المتنوعة لتسييس الظاهرة الإسلامية في الداغستان باقية ما بين الاعتدال والتطرف. ولكنها احتمالات تصب في اتجاه تعميق الأبعاد السياسية للظاهرة الإسلامية في الداغستان وترسيخها. والاتجاه الغالب فيها حالياً هو التيار المعتدل بسبب تناسب تيار المريدين والسلفيين (الجماعات الإسلامية). وهما تياران قابلان للاقتراب والتلاقي والاندماج في حال ضعف العناصر الراديكالية والمتطرفة في التيار السلفي وإقصاء جناح الغلو والانعزال فيه.

الخاتـمة

إن المفارقة الكبرىٰ للظاهرة الإسلامية تكمن في إشكاليتها الفكرية والواقعية بالنسبة إلىٰ الشعوب الإسلامية، فمن الممكن ـ علىٰ سبيل المثال ـ تقبل استغرابها أوإثارتها بالنسبة إلىٰ الوعي الاجتماعي والسياسي الأوربي والأمريكي، ولكنها حين تتحول إلىٰ معضلة بالنسبة إلىٰ العالم الإسلامي نفسه، فإن ذلك يكشف عن عمق الخلل الثقافي في وعيه السياسي النظري والعملي.

فإشكالية التعارض والصراع بين الدين والسياسة هي أولاً وقبل كل شيء إشكالية الوعي الأوروبي. أما سبب واقعيتها المعاصرة بالنسبة إلىٰ العالم الإسلامي فيكمن في عدم توصله إلىٰ حل معقول ومقبول يستجيب لحقائق التاريخ الإسلامي والتجارب الثقافية لشعوبه، ومن هنا كانت معضلة «الإسلام السياسي» نفسه.

فـ«الإسلام السياسي» هومحاولة تفعيل الإسلام سياسياً بإخراجه من حيز العبادات إلىٰ ميدان المعاملات ودمجهما في رؤية بديلة للدولة والمجتمع والثقافة. وإذا كان هذا التفعيل بالنسبة إلىٰ الإسلام أمراً طبيعياً لا يمكن تصور خلافه؛ فإن التنظير والعمل المعاصرين من جانب الحركات الإسلامية السياسية دليلان علىٰ الفجوة الروحية بين عقائد الإسلام وبين تفعيلها السياسي والاجتماعي. وهي فجوة تعمّقت مع مجرىٰ انحلال البؤر الثقافية الإسلامية وسيادة عناصر التسلّط والاستبداد. بحيث انتزع ذلك في نهاية المطاف إمكانية التجديد السياسي والإصلاح الاجتماعي لكونه الشرط الضروري الملازم لتطوير الدولة والمجتمع، والشرط الموافق لحقيقة الإسلام وروحه. وهي فجوة تجسدت بصيغ مختلفة بالارتباط مع تجارب الشعوب الإسلامية، ففي العالم العربي غير ما هي عليه في العالم الفارسي والتركي وغيرهما. والشيء نفسه يمكن قوله عن تجارب الشعوب

الإسلامية في روسيا.

فالظاهرة الإسلامية في روسيا هي جزء من تاريخ الشعوب الإسلامية من جهة، وجزء من تاريخ الدولة الروسية من جهة أخرىٰ. وبما أن الدولة الروسية هي من طراز (قومي وثقافي وديني) آخر، لهذا كان تاريخ الإسلام في كثير من جوانبه هو تاريخ الدولة الروسية والثقافة الروسية. وأثّر ذلك تأثيراً كبيراً علىٰ تكوين ملامحه الخاصة، بحيث أدىٰ إلىٰ تكوين ما يمكن دعوته بـ«الإسلام الروسي»، وهو إسلام تعرّض لضغوطات متواصلة ومحاصرة شبه دائمة وهدم منتظم استمر قروناً عديدة، جعل منه في نهاية المطاف إسلام العادات لا إسلام العقائد والثقافة، ومن هنا جاء خموله السياسي والاجتماعي والروحي.

ولهذا كانت صحوته أيضاً من طراز خاص، تختلف عما هو عليه الأمر في العالم الإسلامي (غير الروسي). وبغض النظر عن الضعف البنيوي «للإسلام الروسي» وصحوته، إلا أنه يمتلك جملة من المقومات الجوهرية القادرة علىٰ تنشيطه العقلاني.

فالظاهرة الإسلامية في روسيا هي ظاهرة متحولة لم تتكامل بعد في تيارات واضحة المعالم سياسياً وفكرياً، وهي حالة مرتبطة بعدم تكامل الاستقلال السياسي والثقافي للشعوب الإسلامية في روسيا (ولعل الاستثناء الوحيد والنسبي في الشيشان)، ففي الشيشان تشير الظاهرة الإسلامية إلىٰ أولوية فكرة الدولة والقومية فيها ومن بعدها القضايا الأخرىٰ (الاقتصادية والاجتماعية وغيرها).

إن أولوية الدولة والقومية في الظاهرة الإسلامية في روسيا تعكس واقع تفعيل الأبعاد الثقافية والروحية في وعي الذات السياسي للشعوب الإسلامية، ومن ثم فإن التأثير المتبادل بين الموروث الإسلامي الروحي الشحيح وبين الواقع السياسي المتأزم (حكومياً واجتماعياً واقتصادياً

وأخلاقياً) هو الذي استثار ويستثير ظهور «الإسلام السياسي». أي أن تصيّر «الصحوة الإسلامية» في «إسلام سياسي» يجري ضمن انهيار شامل لمختلف جوانب الدولة الروسية المعاصرة، وغياب شبه تام لتقاليد سياسية (إسلامية) مستقلة. مما يجعل من آفاق التفعيل السياسي للإسلام أمراً يصعب تحديده والتنبؤ به، إضافة إلى احتوائه على إمكانات مختلفة، وهو اختلاف مرتبط بتنوع المناطق الإسلامية في روسيا ونماذج اندماجها القومي والثقافي ومستواه فيها.

كل ذلك يحدد ضرورة التعامل مع الظاهرة الإسلامية في روسيا على أساس أنها ظاهرة ليست واحدة وغير موحدة. وتنوعها وتباين إمكاناتها الذاتية في تتارستان وبشكيريا والشيشان والداغستان يجعل من الضروري تنوع المواقف تجاهها. إذ لا توجد «قواعد داخلية» «للإسلام السياسي» في روسيا، ومن ثم فلا ضرورة «لقواعد خارجية» واحدة في التعامل معه. أما القاعدة الوحيدة العامة للتعامل مع الظاهرة الإسلامية فينبغي أن تستند إلى التمييز بين نشاط أولئك الذين يحتل الإسلام عندهم أويمثل بالنسبة إليهم جزءاً من آلية السلطة، وبين أولئك الذين يشكل الإسلام بالنسبة إليهم مكوناً جوهرياً في الكيان الثقافي والروحي للأمة. فالتيار الأول عرضة للفساد والإفساد، بينما يسهم الثاني في بناء صرح الوحدة المتماسك للدولة والأمة ويساعد على تمتين عرى الوحدة الثقافية والروحية لعالم الإسلام.

كل ذلك يجعل من الضروري دعم التيارات العقلانية والمعتدلة في «الإسلام السياسي» لمنطقة حوض الفولغا والشيشان والداغستان عبر التركيز على دعم تقاليد الإصلاحية الإسلامية وقيمها. أي إن الدعم المادي والمعنوي ينبغي أن يصب في اتجاه تمتين عرى الوحدة العقلانية وروح الاعتدال والوسط داخل الكيانات الإسلامية في روسيا، وليس عبر دعم

التيارات التي تعمل موضوعياً على هدم الكيانات الإسلامية التي مازالت تعاني من خلل في بنية الدولة والمجتمع والأمة والثقافة والأخلاق، وهو دعم ينبغي أن يستند إلى قاعدة احترام تقاليد الشعوب الإسلامية في روسيا وطبيعة تعاملها مع موروثها الثقافي ومستوى دنيويتها المعاصرة.

إن هذا التعامل يسهم في إرساء أسس الاعتدال السياسي والثقافي ويعمل على كسب العلاقة الضرورية بين الشعوب الإسلامية وبين الروس في روسيا وتمتينها من جهة، وبين روسيا والعالم الإسلامي من جهة أخرى. وهي علاقة ذات قيمة جيوسياسية أيضاً بسبب تجاور روسيا والعالم الإسلامي، ووجود عدة قواسم مشتركة في البنية الاجتماعية والروحية (مثل روح الجماعة، وسيطرة تقاليد المبادىء الكبرى المتسامية على عقول المفكرين والأدباء والمثقفين الروس والقطاعات الشعبية العريضة ووجدانهم، وتوليف مختلف نتاجات الثقافة المحلية والعالمية وغيرها. فالإسلام في روسيا يحمل في أعماقه عوامل توحيد الثقافات، وأبعاداً مفيدة أيضاً بالنسبة إلى العالم الإسلامي (والروسي) في حالة استغلالها السليم.

الهوامش

1. Cl. Cohen . *Der Islam von Ursprung bis Zu den Anfangen des Osmanenreiches* . Franfurt am Mein, 1978 .
2. Cl. Cohen . *The Body Politics in (Unity and Variety in Muslim Civilization)*. Chicago, 1957.
3. M . Cook, P. Crone . *Hagarism . the Making of the Islamic world*. Cambridge: Cam. Univ. Press, 1977 .

٤ـ أكتفي هنا بعرض بعض الصيغ النموذجية لتحليل «الظاهرة الإسلامية» دون أن يعني ذلك تحليل مختلف الآراء، ولاسيما أن هناك العشرات من التفسيرات الكبرى.

5. Gibb H.A.R. *Islam . A Historical Survey* . NY: Oxford Un: Press,1984.
6. Gibb H.A.R. *Islam in modern history* .
7. Watt W. M. *Islamic Political Thought* . Edinburgh: Edinburgh Un. Press, 1968.

٨ـ يحمل كتاب واط الاسم نفسه (ما هو الإسلام؟)

9. Jansen G. H. *Militant Islam.* L., 1979.

١٠ـ روسيا والعالم الإسلامي (ملفات)، موسكو، ١٩٩٤م، العدد ٦ (بالروسية).

١١ـ *الإسلام المعاصر: الثقافة والسياسة*، موسكو، ١٩٩٤م (بالروسية).

١٢ـ لقد ظهرت في التسعينيات جملة من الدراسات المتخصصة بتاريخ الإسلام في روسيا، تناولت مختلف جوانبه السياسية، تجدر الإشارة من بينها إلى دراسة ر. غ. لاندا (الإسلام في روسيا المعاصرة، موسكو،

١٩٩٥م، وكتاب أ. مالاشينكو (النهضة الإسلامية في روسيا المعاصرة)، موسكو، ١٩٩٨م.
١٣ـ م. ب. بيتروشيفسكي، *الإسلام في إيران في القرن السابع ـ الخامس عشر*، لينينغراد ١٩٦٦م.
١٤ـ م. إ. أرتامونوف، *الخزر*، لينينغراد، ١٩٣٦م، وكذلك كتابه: *تاريخ الخزر*، لينينغراد، ١٩٦٢م.
١٥ـ س. أ بليتنيوفا، *الخزر*، موسكو، ١٩٧٦م.
١٦ـ يو. ف. سوجنوف، *روس والارطة الذهبية: بعض جوانب العلاقة المتبادلة بين الطوائف الدينية* (*روسيا والشرق، قضايا التأثير المتبادل*)، موسكو، ١٩٩٣م، ج ٢ (بالروسية).
١٧ـ *حدود التماس الإسلامية ـ النصرانية*، قازان، ١٩٩٤م (بالروسية).
١٨ـ *علاقة الدولة بالكنيسة في روسيا* (*تجربة الماضي والحالة المعاصرة*)، موسكو، ١٩٩٦م (بالروسية).
١٩ـ بلاتونوف س. ف، *محاضرات عن التاريخ الروسي*، موسكو، ١٩٩٤م (بالروسية).
٢٠ـ د. إسحاقوف، *ظاهرة الجديدية التترية*، قازان، ١٩٩٧م (بالروسية).
٢١ـ ب. ميرزاده ـ أخميدوفا، د. راشيدوفا، *الجديديون. من هم؟*، طشقند، ١٩٩٠م (بالروسية).
٢٢ـ المرجاني، *العالم والمفكر ورجل التنوير*، قازان، ١٩٩٠م (بالروسية).
٢٣ـ أ. يونوسفا، *الإسلام في بشكيريا*، أوفا، ١٩٩٤م (بالروسية).
٢٤ـ أ. ف. سعدييف، *مير سعيد سلطان غاليف وأيديولوجية الحركة التحررية الوطنية*، موسكو، ١٩٩٠م (بالروسية).
٢٥ـ سلطان ـ غاليف، *مقالات وخطابات ووثائق*، قازان، ١٩٩٢م (بالروسية).

٢٦ـ أكثر من يمثل هذا النزوع حزب النهضة الإسلامي، كما هوجلي في كتابات منظّريه وبرنامجه المطبوع باللغة الروسية (ب. ت).

٢٧ـ غ. عزيز، *تاريخ التتر*، موسكو، ١٩٩٤م (بالروسية).

٢٨ـ *المكونات القومية لسكان الفيدرالية الروسية*، حسب إحصائيات السكان لعام ١٩٨٩م، موسكو، ١٩٩٠م.

٢٩ـ كوزييف ر. غ.، *أصل الشعب البشكيري*، موسكو١٩٧٥م (بالروسية).

٣٠ـ أ. أورالوف، *مذبحة الشعب الشيشاني ـ الانغوشي*، موسكو، ١٩٩١م (بالروسية).

٣١ـ *من تاريخ الإسلام في مناطق الشيشان والانغوش*، غروزني، ١٩٩٢م (بالروسية).

٣٢ـ *السيادة الوطنية ووعي الذات الإثني: الأيديولوجيا والتطبيق*، موسكو، ١٩٩٥م (بالروسية).

٣٣ـ ف. ب. ألكسييف، *أصل شعوب القوقاز*، موسكو، ١٩٦٧م (بالروسية).

٣٤ـ ن. غ. فولكوفا، *المكونات الإثنية لسكان شمال القوقاز*، موسكو، ١٩٧٥م (بالروسية).


٣٥ـ أ. ف. كودريافتسف، *الإسلام في شمال القوقاز*، موسكو، ١٩٩٤م (بالروسية).

٣٦ـ إ. يرماكوف، د. ميكولسكي، *الإسلام في روسيا وآسيا الوسطى*، موسكو، ١٩٩٣م (بالروسية).

٣٧ـ الأرقام الواردة هنا عن الحركات الإسلامية هي أرقام تقريبية، مستقاة من مختلف المصادر الرسمية وغير الرسمية المنشورة في الجرائد والنشرات الدورية.

المؤلف

* ميثم محمد الجنابي.
* أنهى دراسته الجامعية في كلية الفلسفة (جامعة موسكو الحكومية) عام ١٩٨١م.
* نال من الجامعة نفسها درجة دكتوراه الفلسفة (ph. D) في العلوم الفلسفية عام ١٩٨٥م.
* ونال درجة دكتوراه العلوم (D. S. c) في العلوم الفلسفية.
* بروفيسور في العلوم الفلسفية والإسلاميات.
* عمل في عدة جامعات، ويعمل الآن أستاذاً للفلسفة الإسلامية والتصوّف في الجامعة الروسية.
* نشر أكثر من مئة دراسة وبحث في مختلف الميادين (الفلسفة الإسلامية والكلام والتصوف والتاريخ السياسي والأدب) في كثير من المجلات العربية والروسية.
* أهم أعماله الفلسفية المنشورة (علم الملل والنحل ١٩٩٤م)، و(القوة والمثال ١٩٩٥م)، و(التآلف اللاهوتي الفلسفي الصوفي عند الغزالي ١٩٩٨م) في أربع مجلدات.
* رئيس تحرير الكتاب الدوري (رمال) الذي يعنى بالشؤون العربية الروسية في ميادين السياسة والفلسفة والتاريخ والأدب.



ردمك: ١-٤٠-٧٢٥-٩٩٦٠